MINISTERIO DE EDUCACIÓN
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE FILOSOFÍA

SERIE TEXTOS FILOSÓFICOS
FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA N.° 2

EDMUND HUSSERL

LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA ESTRICTA



BUENOS AIRES
1951

LA FILOSOFIA COMO CIENCIA ESTRICTA

MINISTERIO DE EDUCACION
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE FILOSOFÍA

SERIE TEXTOS FILOSÓFICOS
FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA N.° 2

EDMUND HUSSERL

LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA ESTRICTA



BUENOS AIRES
1951

Traducción directa del alemán de J. Rovira Armengol,
supervisada por la Dirección del Instituto

QUEDA HECHO EL DEPÓSITO QUE PREVIENE LA LEY N° 11.723

NOTA PRELIMINAR

Philosophie als strenge Wissenschaft, *el famoso ensayo de Husserl, aparecido en* Logos, *en 1911, es, sin duda, la primera y más radical de sus* Méditations Cartésiennes.

Efectivamente, el concepto de filosofía, que en él se forja Husserl es básicamente el mismo que Descartes formula en la segunda de sus Regulae ad directionem ingenii: *"Toda ciencia es conocimiento cierto y evidente"* (omnis scientia est cognitio certo et evidens). *En esta definición está supuesta ya la identificación de estrictez filosófica con exactitud matemática, pues Descartes epilogará dicha regla afirmando: "los que buscan el recto camino de la verdad, no deben ocuparse de ningún objeto acerca del cual no puedan tener una certeza igual a la de las demostraciones aritméticas y geométricas". Esta es también la dirección y el criterio que sigue Husserl en su esfuerzo por acotar el dominio de la filosofía, concibiendo a ésta como "ciencia estricta" (cierta y evidente).*

La filosofía, según Husserl, no ha podido satisfacer en ninguna época la pretensión de fundamentarse como ciencia estricta para acceder a un conocimiento puro y absoluto. La no cientificidad de la filosofía estaría ejemplificada en la afirmación de Kant, de que no se aprende filosofía sino a filosofar. En esta comprobación late, quizá, algo más hondo

y decisivo para la filosofía, y que, en nuestro concepto, no es nada más que la exigencia de que ella tienda a mantener y afinar cada vez más la estrictez que le es y debe ser peculiar.

Que la filosofía no disponga de un sistema doctrinario completo e inconcuso, no es una deficiencia suya, sino que su "cientificidad" es distinta de la estrictez o exactitud propia de las ciencias. En este sentido podemos decir que es superfluo que la filosofía pretenda ser ciencia, o que ella sea ciencia. Recordemos que en Grecia la ciencia estaba subordinada a la filosofía, en la que ella tenía su raíz última. Además, para los griegos la philosophia prima *no era una filosofía entre otras. Pensarla así es lo que hizo Descartes, quien asimismo identificó ideal de exactitud y ciencia fundamental. Y fué Kant precisamente el que se esforzó por abolir la identificación cartesiana entre exactitud matemática y ciencia fundamental. (Si la ciencia, si cada una de las ciencias quiere asentar raigalmente su cientificidad, tiene que ser más que ciencia, es decir filosofía).*

Toda auténtica ciencia es caracterizada por Husserl como filosofía. Así nos dirá que "sólo una *filosofía es* una *ciencia efectiva y auténtica"* (Formalen und transzendentalen Logik, *pág. 256). La idea de la filosofía como ciencia absolutamente estricta ha sido mantenida por Husserl en todas sus posteriores reflexiones sin otra variación, que no la altera en lo fundamental, que aquella que surge de su relación con la historia.*

A esta vertiente del mundo histórico, Husserl se asoma tarde ya, al final de su vida. En Filosofía como ciencia estricta *sólo la soslaya, y su actitud es de repulsa a todo intento de ahondar en su fluen-*

cia a fin de establecer la génesis del pensamiento científico y de la filosofía a partir del proceso histórico de la vida. De ahí las objeciones polémicas que, en este ensayo, mueve contra la posición de Dilthey.

El profundo desacuerdo entre ambos pensadores radica, no en la concepción de la filosofía, sino en lo atinente al terreno en que la ciencia y la filosofía tendrían sus raíces y el fundamento último de su validez objetiva, como asimismo al alcance que cabe asignar a esta. Tanto Husserl como Dilthey parten de la vida. Pero para el primero, el fluir y decurso histórico de la vida rematan en la epojé, *son un movimiento que en esta termina, quedando aquel devenir, juntamente con todo el acontecer natural, confinado en ella. Este acontecer como también el de la vida en tanto que acontecer histórico constituyen una* eingeklammerte These, *es decir son puestos entre paréntesis, fuera de acción, excluídos, y el pensar fenomenológico opera tranquilamente, sin solicitaciones peligrosas, y hasta premiosas, fuera y más allá del paréntesis, de lo que queda invalidado por la* epojé. *Este recurso es, en concepto de Husserl, lo que permite a la fenomenología acceder al dominio universal y de universal validez de la filosofía, que así sería asentada en las estructuras intemporales o supratemporales del pensamiento lógico y de las esencias.*

En cambio, para Dilthey, el movimiento de la vida es, en la pluralidad de sus nexos integrados en unidad significativa, *esencialmente histórico y reconoce un ritmo histórico en su devenir. A la vida, a su nexo total, accedemos por la* comprensión, *o sea por vía histórica. La vida es un todo y la*

intrínseca "conexión (Zusammenhang) *de este todo está condicionada por las relaciones efectivas con el mundo exterior". (Gesammelte Schriften, Bd. VII, pág. 237); El "significado" es la categoría de la conexión no descompuesta, no analizada, de la vida. Dilthey afirma contra Husserl, cuyo punto de vista considera lo más extremado en la dirección de la escuela de Brentano, "que es una escolástica psicológica", que la vida no se puede componer (reconstituir en el todo de su unidad) con entidades abstractas como, por ejemplo, actitudes (Einstellungen), objeto, contenido (Ibid, pág. 237).*

Pero no obstante esta discrepancia fundamental, Husserl y Dilthey coinciden en postular una filosofía como ciencia de validez universal, y en considerar a la Weltanschauungsphilosophie *como no científica*[1]. *En Dilthey, existe latente y en cierto sentido punzante una antinomia. El espíritu humano, elevándose por sobre la seguridad, fundada en su propia limitación, de haber asido la verdad en una de las diferentes cosmovisiones, adopta un tratamiento comparativo de las mismas. El filósofo, "el anatomista de la filosofía tiene que descubrir los tipos de cosmovisión y conocer la legalidad a que obedecen en su formación" (Gesammelte Schriften, Bd. V., pág. 380). La conciencia misma que examina y compara tiene que ser concebida en forma histórica comparativa.*

Dilthey excluye la posibilidad de alcanzar una concepción filosófica del mundo universalmente vá-

(1) Acerca de la teoría de la Weltanschauung de Dilthey y sus supuestos, véase nuestro libro *El Juego Metafísico,* cap. IV: "La cosmovisión y su dinámica ontológica".

lida. Afirma: "La filosofía no puede, mediante un sistema metafísico, asir el mundo en su esencia y demostrar este conocimiento como universalmente válido" (Ibid., pág. 405). Notemos que tal imposibilidad la refiere a la filosofía como metafísica y que ésta, para Dilthey, es una manifestación histórica del pensamiento, llamada a desaparecer. No cuestiona, pues, la cientificidad de la filosofía misma. Por el contrario, atenido al concepto de la misma como ciencia de validez universal, idea imperante en su época, piensa, en el fondo, que la tarea que compete a la filosofía es elaborar, en todos sus aspectos, una cosmovisión científica de validez universal.

Carlos Astrada

LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA ESTRICTA

Desde sus primeros inicios la filosofía tuvo la pretensión de ser ciencia estricta, y aun la ciencia que satisficiera a las necesidades teóricas más elevadas y posibilitara, en el aspecto ético-religioso, una vida regida por normas puramente racionales. La energía con que se sostuvo esta pretensión varió según las ocasiones, pero jamás fué abandonada por completo, ni siquiera en épocas en que los intereses y las aptitudes para la teoría pura estaban amenazados de ruina o en que los poderes religiosos sojuzjaban la libertad de la investigación teórica.

En ninguna época de su desarrollo logró justificar la filosofía sus pretensiones de ser una ciencia estricta, ni siquiera en la última época en que, a pesar de la diversidad y disparidad de las direcciones filosóficas, la filosofía sigue una marcha evolutiva esencialmente uniforme desde el Renacimiento hasta nuestros días. Bien es verdad que el ethos dominante en la filosofía moderna es que ésta, en vez de entregarse ingenuamente al afán filosó-

fico, trata de constituirse en ciencia estricta mediante una reflexión crítica, adentrándose en investigaciones cada vez más profundas sobre el método. Mas el único fruto maduro de esos esfuerzos fué la fundación y emancipación de las ciencias estrictas de la naturaleza y del espíritu, y asimismo de nuevas disciplinas puramente matemáticas. La filosofía, en el sentido especial que ahora empieza a destacarse, siguió careciendo, como antes, del carácter de ciencie estricta. Ya el sentido de esa caracterización especial quedó sin determinación de mayor seguridad científica. Sigue debatiéndose todavía en la actualidad acerca de cuál sea la relación de la filosofía con las ciencias de la naturaleza y del espíritu; si lo que tienen éstas de específicamente filosófico, aun siendo una labor esencialmente referida a la naturaleza y al espíritu, requiere por principio nuevas actitudes, con las cuales se den por principio nuevos objetivos y métodos, o sea: si lo filosófico nos conduce por decirlo así a una nueva dimensión o se ventila en un mismo plano que las ciencias empíricas de la naturaleza y de la vida espiritual. Échase de ver, en consecuencia, que ni siquiera se ha puesto en claro científicamente el genuino sentido de los problemas filosóficos.

Por consiguiente, la filosofía, que es por su enfoque histórico la más elevada y estricta de todas las ciencias, y representa la indeclinable aspiración de la humanidad a un conocimiento puro y absoluto (y lo inseparablemente unido a eso: a un valorar y querer puros y absolutos), no logra configurarse en verdadera ciencia. La maestra nata en la eterna labor de la humanidad, no logra en absoluto enseñar de modo objetivamente válido. Kant se com-

placía en decir que no se puede aprender filosofía, sino aprender a filosofar. Lo cual no es otra cosa que una confesión de la falta de carácter científico de la filosofía. Hasta donde llegue la ciencia, la verdadera ciencia, hasta allí es posible enseñar y aprender, y por doquiera en el mismo sentido. En ninguna parte es el aprender científico un pasivo recibir materias extrañas al espíritu, por doquiera se basa en una actividad autónoma, en una recreación interna, según fundamentos y consecuencias, de las intelecciones racionales conquistadas por los espíritus creadores. La filosofía no puede aprenderse, porque en ella no hay esas verdades objetivamente comprendidas y fundadas, y, lo que viene a ser lo mismo: porque carece todavía de problemas, métodos y teorías abstractamente bien deslinados y por su sentido cabalmente aclarados.

No digo que la filosofía sea una ciencia imperfecta; digo sencillamente que todavía no es ciencia, que no ha comenzado aún como ciencia, para lo cual tomo como criterio la existencia de un contenido doctrinario teórico objetivamente fundado, por pequeño que sea. Imperfectas, son todas las ciencias, aun las tan admiradas ciencias exactas. Por una parte, son incompletas, teniendo ante sí el horizonte infinito de problemas pendientes de solución, que jamás dejarán en descanso el afán de conocimiento; por otra, en el contenido doctrinario ya elaborado tienen no pocas deficiencias y en la ordenación sistemática de sus pruebas y teorías asoman de vez en cuando residuos de ambigüedad o imperfecciones. Mas, sea como fuere, existe un contenido doctrinario que crece sin cesar produciendo nuevas ramificaciones. Ninguna persona razonable pondrá en duda

la verdad objetiva, o siquiera la verosimilitud objetivamente fundada, de las maravillosas teorías de la matemática y de las ciencias de la naturaleza. En ellas —dicho en términos generales— no caben "opiniones", "intuiciones" o "puntos de vista" privados. Si en un caso particular los hay, la ciencia no es ciencia todavía, sino ciencia en formación, y así se juzga universalmente [1].

Ahora bien, la imperfección, a que acabamos de referirnos, de todas las ciencias, es de tipo totalmente distinto a la de la filosofía. Ésta, no es que sólo disponga de un sistema de doctrina incompleto y sólo imperfecto en los detalles; es que no dispone de ninguno. En ella, la totalidad y los detalles están en tela de juicio, las actitudes todas son asunto de convicción individual, de concepción de escuela, de "punto de vista".

Lo que nos ofrece en bosquejos, la literatura científica universal de la filosofía en los tiempos antiguos y modernos, puede basarse en una labor espiritual seria, enorme; más aun: puede preparar en alto grado el establecimiento científico futuro de

(1) Naturalmente, no aludo a las cuestiones matemático-filosóficas y de filosofía natural que están en tela de juicio, las cuales, si se examinan exactamente, no afectan a meros puntos aislados del cuerpo de doctrina, sino al "sentido" de todo el rendimiento científico de las disciplinas. Estas cuestiones pueden y deben permanecer distinguidas de las disciplinas mismas, y de hecho suelen ser bastante indiferentes para la mayoría de los representantes de éstas. Acaso la palabra filosofía unida al título de toda ciencia signifique un género de investigaciones que les dé a todas, en cierto modo, una nueva dimensión, y con ello, un último remate. Pero la palabra dimensión lo indica al propio tiempo: la ciencia estricta sigue siendo ciencia, el cuerpo de doctrina sigue siendo cuerpo de doctrina, aun cuando no se haya dado el paso hacia esa nueva dimensión.

estrictos sistemas de doctrina: mas en ello nada hay que provisoriamente pueda ser reconocido como un fondo de ciencia filosófica, ni existe la menor perspectiva de entresacar con las tijeras de la crítica alguno que otro fragmento de doctrina filosófica.

Es necesario formular una vez más esta convicción con ruda franqueza y honradez y precisamente en este lugar, en los inicios de *Logos,* que pretende dar testimonio de un importante cambio de rumbo en la filosofía y preparar el terreno para el futuro "sistema" de la filosofía.

En efecto, acentuando rudamente la falta de carácter científico de toda la filosofía hecha hasta ahora, se suscita enseguida la cuestión de si la filosofía habrá de seguir aspirando a la finalidad de ser ciencia estricta, de si puede y debe quererlo. ¿Que ha de significar para nosotros el nuevo "cambio de rumbo"? ¿Apartarnos acaso de la idea de una ciencia estricta? ¿Qué significará para nosotros el "sistema" al cual aspiramos, y que nos ha de iluminar como ideal en las hondonadas de nuestra labor de indagación? ¿Un "sistema" filosófico en el sentido tradicional, una especie de Minerva que surja completa y armada de la cabeza de un genio creador — para luego, en tiempos posteriores, quedar guardada, al lado de otras Minervas semejantes, en el museo silencioso de la historia? ¿O un sistema de doctrina filosófica que tras ímprobos trabajos preliminares de generaciones empiece a edificarse realmente desde abajo, con fundamentos resistentes a la duda y que, como todo edificio bien hecho, crezca apoyándose piedra sobre piedra, de acuerdo a ideas directrices, en lo firme

y con firme figura? Esta cuestión divide los espíritus y sus caminos.

Los "cambios de rumbo" decisivos para el progreso de la filosofía son aquellos en que la pretensión de ser ciencia de la filosofía precedente, se viene abajo por la crítica de su pretendido procedimiento científico, y entonces la voluntad, plenamente consciente, de configurar de modo radicalmente nuevo la filosofía en el sentido de ciencia estricta, toma la cabeza y determina el orden de los trabajos. Al principio, toda la energía del pensamiento se concentra en poner decididamente en claro, mediante reflexión sistemática, las condiciones de ciencia estricta ingenuamente olvidadas o mal interpretadas por la filosofía hasta entonces, para intentar luega la nueva construcción de un un edificio de doctrina filosófica. Una tal voluntad plenamente consciente de ciencia estricta impera en el nuevo rumbo socrático-platónico de la filosofía y asimismo, a principios de la Edad Moderna, en la reacción científica contra la escolástica, especialmente en el cambio de rumbo cartesiano. Su impulso pasa a las grandes filosofías de los siglos XVII y XVIII, para reaparacer con radicalísima fuerza en la crítica de la razón de un Kant y dominar todavía el filosofar de Fichte. La investigación se dirige siempre de nuevo a los verdaderos comienzos, a las decisivas formulaciones de los problemas, al método justo.

Es en la filosofía romántica donde por vez primera acontece un cambio. Por más que Hegel insista en la validez absoluta de su método y doctrina, falta a su sistema la crítica de la razón que, lo

primero de todo, hace posible el carácter científico de la filosofía. Con esto se conecta que esa filosofía, como en general toda la filosofía romántica, haya influído en la época siguiente en el sentido de una *debilitación* o *adulteración* del afán por constituír una estricta ciencia filosófica.

Por lo que concierne a lo último, a la tendencia a la adulteración, es sabido que el hegelianismo, provocó con las reacciones el fortalecimiento de las ciencias exactas, a consecuencia de las cuales cobró ingente impulso el *naturalismo* del siglo XVIII, que con su escepticismo, que sacrificaba toda idealidad y objetividad absolutas de validez, determinó de modo predominante la concepción del mundo y la filosofía de la época contemporánea.

Por otra parte, la filosofía de Hegel tuvo repercusiones en el sentido de una debilitación del afán científico de la filosofía, a causa de su doctrina de la justificación relativa de toda filosofía para su época —doctrina que, evidentemente, dentro del sistema de pretendida validez absoluta, tenía un sentido totalmente diferente del historicista con que lo tomaron generaciones que, junto con la fe en la filosofía de Hegel, habían perdido también la fe en una filosofía absoluta. Pues bien, la transformación de la filosofía metafísica de la historia de Hegel en un historicismo escéptico, ha determinado esencialmente la aparición de la nueva *"filosofía de la concepción del mundo"* que precisamente en nuestros días parece difundirse con rapidez y que, por lo demás, aun con su polémica casi siempre antinaturalista y en ocasiones hasta antihistoricista, pretende serlo todo menos escéptica. Pero puesto que, por lo menos en todo su designio y modo de

proceder, no se muestra ya dominada por aquella voluntad radical de doctrina científica que constituyó la gran característica de la filosofía moderna hasta Kant, pudo hablarse, refiriéndose especialmente a ella, de una debilitación del afán científico de la filosofía.

Las consideraciones que siguen están presididas por la idea de que los supremo intereses de la cultura humana requieren la elaboración de una filosofía estrictamente científica; que, por consiguiente, para que en nuestra época esté justificado un cambio de rumbo filosófico, es preciso que en todo caso esté animado por la intención de proceder a una nueva fundamentación de la filosofía en el sentido de ciencia estricta. En modo alguno puede decirse que esta intención sea ajena a nuestra época. Precisamente esa intención se muestra plenamente viviente dentro del naturalismo imperante. Desde el principio persigue éste, y con toda resolución, la idea de una reforma estrictamente científica de la filosofía, y hasta cree haberla realizado ya en todo momento, tanto en sus configuraciones más tempranas como en las modernas. Pero todo eso se hace —considerándolo en principio— en una forma que teóricamente está equivocada desde el fundamento, a la vez que prácticamente constituye un peligro creciente para nuestra cultura. Es de suma importancia en nuestros días llevar a cabo una crítica radical de la filosofía naturalista. Y muy especialmente, frente a la crítica meramente impugnadora a base de las consencuencias, se necesita una crítica positiva de los fundamentos y métodos. Sólo ella es apropiada para mantener incólume la con-

fianza en la posibilidad de una filosofía científica, confianza que se ve amenazada por el conocimiento de las consecuencias absurdas del naturalismo edificado sobre la ciencia estrictamente empírica. Las consideraciones que se hacen en la primera parte de este estudio pretenden ejercer esta crítica positiva.

Por lo que concierne al tan notado cambio de rumbo de nuestra época, tiene él, por cierto, en lo esencial orientación antinaturalista —y en eso tiene razón—, pero bajo la influencia del historicismo parece apartarse de las líneas de la filosofía científica para ir a desembocar en mera filosofía de la concepción del mundo. A la discusión de principio de la distinción de estas dos filosofías y al comentario de su relativo derecho dedicamos la segunda parte.

Filosofía naturalista

El naturalismo es una consecuencia del descubrimiento de la naturaleza, de la naturaleza en el sentido de una unidad del ser espacial temporal según leyes naturales exactas. Con la gradual realización de esta idea en sucesivas ciencias naturales que fundan una multitud de conocimientos estrictos, el naturalismo se ensancha cada vez más. De modo totalmente análogo surgió más tarde el historicismo como consecuencia del "descubrimiento de la historia" y de la fundación de de sucesivas ciencias del espíritu. De acuerdo con los hábitos de concepción dominantes, el naturalista tiende precisamente a considerarlo toda naturaleza y el cul-

tivador de las ciencias del espíritu, todo espíritu, producto histórico, y, en consecuencia, a interpretar torcidamente lo que no puede ser considerado así. El naturalista, pues, fijándonos ya en él de modo especial, no ve más que naturaleza y principalmente naturaleza física. Todo cuanto existe, es físico, pertenece a la conexión unitaria de la naturaleza física, o bien, aunque sea psíquico, constituye una modificación meramente dependiente de lo físico, a lo sumo un "fenómeno concomitante paralelo" secundario. Todo ente es de naturaleza psicofísica, está determinado inequívocamente por una legalidad fija. A nuestro juicio, en nada altera en lo esencial esa concepción el que, en el sentido del positivismo (ya sea del que se apoya en un Kant interpretado naturalistamente, ya sea del que volviendo a Hume lo elabora de modo consecuente), la naturaleza física se disuelva sensualistamente en complejos de sensaciones: colores, sonidos, presiones, etc., o, asimismo, lo llamado psíquico en complejos complementarios de los anteriores o aun de otras "sensaciones".

Lo que caracteriza a todas las formas del naturalismo extremado y consecuente desde el materialismo popular hasta el modernísimo monismo sensorial y energetismo, es, por una parte, la *naturalización de la conciencia,* incluyendo todos los datos de conciencia intencional-inmanentes; por otra, la *naturalización de las ideas* y, con ella, de todos los ideales y normas absolutos.

En el último aspecto, sin advertirlo, se suprime a sí mismo. Tomando como índice ejemplar de toda idealidad la lógica formal, ya sabemos que los principios lógico-formales, las llamadas leyes del pen-

samiento, son interpretados por el naturalismo como leyes naturales del pensamiento. Que eso implica un contrasentido de aquella índole que caracteriza a toda teoría escéptica en sentido preciso, es cosa que hemos demostrado en detalle en otro lugar[1]. Es posible igualmente someter a una crítica radical semejante la axiología y práctica naturalistas, entre ellas la ética, y asimismo la propia praxis naturalista. Pues a los contrasentidos teóricos siguen inevitablemente contrasentidos (evidentes discrepancias) en la efectiva conducta teórica, axiológica y ética. El naturalista, puede decirse en resumidas cuentas, es idealista y objetivista en su conducta. Se inspira en el afán de hacer conocer científicamente, o sea de modo que obligue a todo ser racional, lo que en todas partes es genuina verdad, lo auténticamente bello y bueno, cómo deba determinarse por la esencia universal, y según qué método deba obtenerse en cada caso. Cree que por medio de la ciencia natural y de la filosofía naturalista puede lograrse en lo principal el objetivo, y, con todo el entusiasmo que da esa conciencia, se pronuncia entonces, como maestro y reformador práctico, en favor de lo verdadero, bueno y bello "científico-natural". Pero es un idealista que proclama y pretende fundamentar teorías que niegan precisamente lo que él presupone en su conducta idealista, ya sea edificando teorías, ya sea fundando y recomendando valores o normas prácticas como, al propio tiempo, las más bellas y mejores. Lo presupone por el solo hecho de teorizar, por el solo hecho de presentar

(1) Cf. mis *Log. Untersuchungen*, vol. I. 1900.

objetivamente valores de acuerdo con los cuales deba valorarse, y asimismo reglas prácticas en general, de acuerdo con las cuales todos hemos de querer y obrar. El naturalista enseña, predica, moraliza, reforma [1]. Pero niega lo que toda prédica, todo postulado como tal, presupone por su sentido. Lo único que no hace es predicar *expressis verbis* lo que el escepticismo antiguo: lo único racional es negar la razón —tanto la teórica como la axiológica y la práctica. Eso, en efecto, lo echaría lejos de sí. El contrasentido no está en él declarado, sino que él mismo no lo advierte: estriba en naturalizar la razón.

En este aspecto, el conflicto está materialmente resuelto, a pesar de que siga subiendo todavía la marea del positivismo y del pragmatismo que aun lo supera en relativismo. Desde luego, precisamente esta circunstancia revela cuán escasa es la efectiva fuerza práctica de argumentos sacados de consecuencias. Los prejuicios hacen ciego, y el que sólo vea hechos de experiencia y sólo admita íntimamente la validez de la ciencia empírica, no se sentirá muy incómodo al tropezar con consecuencias absurdas, que en la experiencia no se pueden comprobar como contradictorias de hechos de la naturaleza. Las desdeñará como minucias "escolásticas". Pero la argumentación a base de las consecuencias produce con harta facilidad un efecto errado por el otro lado, precisamente por el que es sensible para su fuerza demostrativa. Por estar totalmente desacreditado el naturalismo, que quería

(1) Para eso pueden servirnos de eminentes representantes Häckel y Ostwald.

configurar la filosofía sobre un fundamento de ciencia estricta y con el carácter de ciencia estricta, aparece entonces desacreditado también su propio fin metódico, y esto tanto más cuanto que también por este lado se ha difundido la tendencia a concebir la ciencia estricta sólo como ciencia positiva y una filosofía científica sólo como fundada en semejante ciencia. Sin embargo, eso no es más que prejuicio, y sería error fundamental querer desviarse por eso de la línea de la ciencia estricta. Precisamente en la energía con que el naturalismo trata de realizar el principio de la cientificidad estricta en todas las esferas de la naturaleza y del espíritu, en la teoría y en la práctica, y con que aspira a resolver científicamente —a su juicio "con la exactitud propia de las ciencias naturales"— los problemas filosóficos del ser y del valor, estriba su mérito y una parte importante de su fuerza en nuestra época. Acaso no haya en toda la vida moderna una idea que se imponga más poderosa e inconteniblemente que la de la ciencia. Nada entorpece su marcha triunfal. De hecho, ella lo transforma todo, de acuerdo a sus legítimos fines. Concebida en su perfección ideal, sería la razón misma, que no podría tener a su lado ni por encima suyo otra autoridad. En consecuencia, a los dominios de la ciencia estricta pertenecen también sin duda todos los ideales teóricos, axiológicos y prácticos, que el naturalismo, al interpretarlos empíricamente, al propio tiempo falsea.

Sin embargo, las convicciones generales poco dicen si no es posible fundamentarlas, y poco las esperanzas en una ciencia si no es posible ver claramente caminos que conduzcan a sus metas. Por

consiguiente, si se quiere que no quede impotente la idea de una filosofía como ciencia estricta de los problemas indicados y de todos los de esencia afín, es preciso que tengamos a la vista posibilidades claras de realizarla, es necesario que, poniendo en claro los problemas y ahondando en su sentido puro, vayamos a dar con perfecto entendimiento en los métodos adecuados a esos problemas, a fuer de exigidos por la propia esencia de éstos. Eso es lo que importa lograr, con lo cual se obtendrá a la vez la confianza vivamente activa en la ciencia y el verdadero inicio de ésta. En este aspecto, de poco nos sirve la refutación (en los demás casos útil y hasta indispensable) del naturalismo a base de las consecuencias. Es totalmente distinto cuando ejercemos la necesaria crítica positiva, y al mismo tiempo siempre de principios, de los fundamentos, métodos y resultados del naturalismo. Puesto que la crítica distingue y aclara, puesto que obliga a ir en pos del verdadero sentido de los motivos filosóficos, las más de las veces tan vaga y ambiguamente formulados como problemas, es apropiada para suscitar las representaciones de mejores metas y sendas y para estimular positivamente nuestros designios. Con este propósito examinaremos detalladamente el carácter de la filosofía impugnada, que antes hemos puesto especialmente de relieve, a saber: la *naturalización de la conciencia.* Las más profundas relaciones con las aludidas consecuencias escépticas se pondrán de manifiesto por sí mismas en lo que sigue y se hará comprensible igualmente toda la amplitud en que se entiende y hay que fundamentar nuestro segundo reproche: el concerniente a la naturalización de las ideas.

*

* *

Naturalmente, nuestros análisis críticos no se enlazan con las reflexiones, de tipo más bien popular, de los investigadores científicos metidos a filosofar, sino que nos ocupamos de la filosofía culta que se presenta con un aparato realmente científico, y, muy especialmente, con un método y disciplina mediante los cuales cree haber conquistado definitivamente la jerarquía de ciencia exacta. Tan segura está de ello que mira con desdén a todo otro filosofar. Ante su filosofar científico exacto se hallan como la turbia filosofía natural del Renacimiento frente a la juvenil mecánica exacta de un Galileo, o la alquimia frente a la química exacta de un Lavoisier. Pues bien, si preguntamos cuál es la filosofía exacta, bien que todavía edificada de modo limitado, cuál es lo análogo a la mecánica exacta, se nos indica la Psicología psicofísica y muy especialmente la *Psicología experimental,* a la cual nadie se atreverá a discutir la jerarquía de ciencia estricta. Ella sería la psicología científica exacta, tanto tiempo buscada y que por fin ha llegado a ser un hecho. Lógica y gnoseología, estética, ética y pedagogía habrían logrado por fin, gracias a ella, su fundamento científico, y ya estarían francamente encaminadas a transformarse en disciplinas experimentales. Por lo demás, la psicología estricta sería naturalmente el fundamento de todas las ciencias del espíritu y no menos aun de la metafísica. Desde luego, en el último aspecto no sería el fundamento preferido, pues en las mismas proporciones participaría también en la fundamentación de esa doctrina general de la realidad, la ciencia físico-natural.

A eso oponemos las objeciones siguientes: en primer lugar, como enseñaría una breve reflexión, es de advertir que la psicología en general, en calidad de ciencia de hechos, es inapropiada para ofrecer los fundamentos de aquellas disciplinas filosóficas que tienen que ver con los principios puros de toda normación, o sea: de la lógica pura, de la axiología pura y de la práctica. No es necesario que descendamos a mayores detalles: es evidente que nos llevarían de nuevo a los contrasentidos escépticos que ya hemos examinado. Mas por lo que atañe a la *gnoseología,* que nosotros separamos de la lógica pura, en el sentido de la *mathesis universalis pura* (y que en cuanto tal nada tiene que ver con el conocimiento), pueden decirse muchas cosas contra el fisicismo y psicologismo gnoseológico, de las cuales vamos a indicar algunas.

Toda ciencia natural es, por sus puntos de partida, ingenua. Para ella, la naturaleza que pretende investigar, existe simplemente. Evidentemente *existen* cosas, existen como estáticas, como moviéndose, como modificándose, en el espacio infinito, y como cosas temporales en el tiempo infinito. Las percibimos, las describimos en simples juicios de experiencia. Conocer esos datos evidentes, de modo objetivamente válido, estrictamente científico, es la meta de la ciencia natural. Una cosa semejante puede decirse de la naturaleza en sentido más lato, psicofísico, o de las ciencias que la investigan, o sea, en especial, de la psicología. Lo psíquico no es un mundo de por sí, sino que es dado en cuanto yo o vivencia de yo (en un sentido por lo demás muy distinto), lo cual según la experiencia se muestra unido a ciertas cosas físicas llamadas cuerpos. Tam-

bién eso es un dato previo evidente. Ahora bien, investigar científicamente eso psíquico en la conexión psicofísica en la cual se da, determinarlo en modo objetivamente válido, descubrir la regularidad de su construirse y de su transformarse, de su ir y su venir: esa es la misión de la psicología. Toda determinación psicológica es *eo ipso* psicofísica, o sea en el sentido más amplio (al cual deberemos atenernos en lo sucesivo) tiene una co-significación física que no falta nunca. Aun en los casos en que la psicología —la ciencia de la experiencia— se propone determinar puros acaecimientos de la conciencia y no dependencias psicofísicas en el estricto sentido usual, esos acaecimientos están concebidos, sin embargo, como acaecimientos de la naturaleza, esto es, como pertenecientes a conciencias humanas o animales, las cuales, por su parte, tienen una vinculación natural y coaprehendida con cuerpos humanos o animales. La desconexión de la relación con la naturaleza privaría a lo psíquico del carácter de hecho natural objetivo-temporalmente determinable, en una palabra: del carácter de hecho psicológico. Por consiguiente, hemos de atenernos a lo siguiente: todo juicio psicológico implica la posición existencial de la naturaleza física en sí, ya sea expresamente, ya tácitamente.

De ahí resulta evidente lo siguiente: si hubiera argumentos decisivos en virtud de los cuales la ciencia físiconatural no pudiera ser filosofía en sentido específico, ni servir nunca de base a la filosofía, pudiendo solamente utilizarse filosóficamente para los fines de la metafísica a base de una filosofía precedente; en tal caso, todos esos argumentos serían aplicables sin más a la psicología.

Y en modo alguno faltan argumentos de esa índole.

Basta recordar solamente la "ingenuidad" con que, de acuerdo con lo que decíamos, la ciencia natural acepta como dada la naturaleza, una ingenuidad que es, diríamos, inmortal en ella y se repite, por ejemplo, en cada pasaje de su proceder en que recurre a la simple experiencia, y en definitiva reduce precisamente a experiencia, *todo* método de la ciencia experimental. En todo caso la ciencia natural es muy crítica a *su* manera. La mera experiencia aislada, aunque esté acumulada, tiene todavía muy poco valor para ella. En la metódica disposición y concatenación de las experiencias, en la acción recíproca entre experimentar y pensar, que tiene sus reglas lógicamente firmes, hallan su separación la experiencia válida y la no válida, adquiere toda experiencia su valor gradual, y se elabora así en general un conocimiento de validez objetiva, un conocimiento natural. Pero por más que ese tipo de crítica de la experiencia pueda satisfacernos mientras no nos movamos de la ciencia natural y pensemos colocándonos en esa actitud, cabe todavía la posibilidad de una crítica de la experiencia totalmente diferente e indispensable, una crítica que ponga en tela de juicio a la vez toda la experiencia en general y el pensamiento científico obtenido por la experiencia.

De qué modo la experiencia en cuanto conciencia pueda dar o afectar a un objeto cómo las experiencias se justifiquen mutuamente o puedan ser rectificadas por otras experiencias, sin que se limiten a suprimirse subjetivamente o a confirmarse subjetivamente; cómo un juego de la conciencia em-

pírico-lógica deba enunciar lo objetivamente válido, válido para cosas que existen en sí y por sí; por qué, por ejemplo, las reglas de juego de la conciencia no son sin importancia para las cosas; cómo la ciencia natural haya de ser comprensible en todas y cada una de las cosas, en tanto cree que en todo paso pone y conoce la naturaleza existente en sí —existente en sí frente al subjetivo fluir de la conciencia—: todo eso resulta un enigma para la reflexión que lo estudie en serio. Como se sabe, la gnoseología es la disciplina que trata de resolver estas cuestiones, y hasta ahora, a pesar de toda la labor especulativa que le han consagrado los más grandes investigadores, no las ha contestado de modo científicamente claro, unánime, decisivo.

Basta sólo atenerse con consecuencia estricta al nivel de esta problemática (una consecuencia de la que, evidentemente, carecieron todas las gnoseologías formuladas hasta ahora), para comprender el *contrasentido* de una "gnoseología naturalista", y, por lo tanto, también de toda gnoseología psicológica. Si, hablando en términos generales, ciertos enigmas de la ciencia natural son, por principio, inmanentes, es evidente que sus soluciones según premisas y resultados son, por principio, trascendentes. La solución de todo problema inherente a la ciencia natural *en cuanto tal* —esto es, que se le plantee a cada instante, desde el principio hasta el fin— no puede esperarse de la ciencia natural misma, ni siquiera creerse que ésta pueda aportar cualesquiera *premisas* para la solución de un problema de esa índole; considerarlo así sería moverse en un absurdo círculo vicioso.

También resulta claro que toda posición, tanto

científica como precientífica de la naturaleza, tiene que quedar, por principio excluída de una gnoseología, que debe conservar su sentido integral, si se quiere que esa gnoseología conserve su sentido unitario, y, juntamente, todas las enunciaciones que impliquen asertos existenciales *téticos* de realidades con espacio, tiempo, causalidad, etc. Esto se hace extensivo patentemente a todos los asertos de existencia que afecten a la existencia del hombre investigador, a sus facultades psíquicas, etc.

Además, si, con todo, la gnoseología pretende investigar los problemas de las relaciones entre la conciencia y el ser, sólo puede tener presente al ser como correlato de la conciencia, como "mentado" al modo de la conciencia: como percibido, recordado, esperado, representado por imágenes, fantaseado, identificado, diferenciado, creído, supuesto, valorado, etc. Se ve entonces que la investigación tiene que ser dirigida a un conocimiento científico de la esencia de la conciencia, a lo que "es" la conciencia *misma* en todas sus configuraciones diferenciables, según su *esencia,* pero, al propio tiempo, a lo que *"significa",* como asimismo a los distintos modos en que —según la esencia de esas configuraciones— ya sea claramente, ya sin claridad, ya haciéndolo presente, ya representándolo, ya como signo, ya en imagen, ya sencillamente, ya interviniendo al modo del pensamiento, ya en un modo atencional ya en otro, y así en innumerables otras formas— alude a lo *objetivo,* y eventualmente lo "manifiesta" como ente "válido", "real".

Toda clase de objeto, que pretenda ser objeto de un discurso racional, de un conocimiento precientífico y luego científico, tiene que manifestarse

en el conocimiento, o sea, en la conciencia misma, y, de acuerdo con el sentido de todo conocimiento, poder transformarse en *dato*. Todas las clases de conciencia, tal como entre sí se ordenan, por decirlo así teleológicamente, bajo el título de conocimiento, y, puntualizando, se agrupan según las distintas categorías de objeto —en cuanto grupos, especialmente correspondientes a ellos, de funciones de conocimiento—, tienen que poder estudiarse en su conexión esencial y en su relación recurrente a las formas, correspondientes a ellas, de conciencia del dato. El sentido de la cuestión jurídica que ha de plantearse a todo acto cognoscitivo, debe comprenderse así: la esencia de la legitimación ideal o validez tiene que poder ser enteramente explicada, y eso para todos los grados del conocimiento y, en el más elevado, para el conocimiento científico.

Lo que ha de indicar qué es la objetividad y demostrar, de acuerdo con el conocimiento, que es, y que es así, tiene precisamente que resultar con evidencia pura de la conciencia misma y, por lo tanto, ser íntegramente inteligible. Y para ello es preciso estudiar toda la conciencia, pues ella aparece, según todas sus configuraciones, en las funciones posibles del conocimiento. Mas como toda conciencia es "conciencia de", el estudio de la esencia de la conciencia incluye también el de la significación y el de la objetividad de la conciencia como tal. Estudiar según su esencia general cualquier clase de objetividad (estudio que puede perseguir intereses muy alejados de la gnoseología y de la investigación de la conciencia), significa ir en busca de sus modos de darse y agotar el contenido de su esencia en los pertinentes procesos de "clarificación". Si bien en

este caso la actitud no enfoca los modos de conciencia ni la investigación de su esencia, el método de clarificación entraña que, procediendo así, no puede sustraerse a la reflexión sobre los modos de ser-mentado, y de ser-dado. Antes bien, para el análisis de la esencia de la conciencia es en todo caso indispensable, y por ende está comprendida en él, la clarificación de todas las clases fundamentales de objetividades; y esto ocurre tanto más en un análisis gnoseológico que vea su tarea en la investigación de las correlaciones. De ahí que nosotros comprendamos bajo la denominación de *fenomenológicos* todos esos estudios, bien que relativamente puedan separarse.

Con eso vamos a dar en una ciencia —de cuyo enorme alcance no tienen todavía idea nuestros contemporáneos— que, aunque ciencia de la conciencia, no es psicología: a una *fenomenología de la conciencia* frente a una *ciencia natural de la conciencia.* Mas como sin duda en este caso no se trata de un equívoco casual, es de esperar de antemano que fenomenología y psicología estén necesariamente en relaciones muy íntimas, ya que ambas tienen que ver con la conciencia, aun cuando de modo distinto, en una "actitud" distinta; podríamos expresar esto diciendo que la psicología tiene que ver con la "conciencia empírica", con la conciencia en la actitud de la experiencia, como existente en la conexión de la naturaleza; en cambio, la fenomenología tiene que ver con la conciencia "pura", es decir, con la conciencia en la actitud fenomenológica.

Si esto es cierto, resultaría entonces que, sin menoscabo de la verdad de que la psicología no es

ni puede ser filosofía, como no lo es ni puede serlo la ciencia físiconatural, sin embargo por razones esenciales —a saber, a través del medio de la fenomenología— tiene que estar más cerca de la filosofía e íntimamente entrelazada con ella en su destino. En definitiva, cabría prever que toda gnoseología psicologista tiene que resultar necesariamente de que, al equivocar el sentido propio de la problemática gnoseológica, cae ella en la confusión, explicable al parecer, de la conciencia pura con la empírica, o diciendo lo mismo de otro modo, "naturaliza" la conciencia pura.

Es así como yo lo concibo realmente, conforme iré aclarándolo más de una vez en lo sucesivo.

*

* *

Lo que acabamos de decir en alusión general y especialmente lo dicho de la íntima afinidad entre la psicología y la filosofía, concuerda en todo caso muy poco con la *psicología exacta* moderna, tan ajena a la filosofía como sea posible imaginar. Pero por más que esa psicología, a causa del método experimental, se considere a sí misma como la única científica y mire con desdén a la "psicología de escritorio", me veo obligado a declarar que es un error de graves consecuencias la opinión de que ella sea la psicología, la ciencia psicológica por antonomasia. El rasgo fundamental continuo de esa psicología consiste en rehuir todo análisis de la conciencia directa y pura —a saber: todo "análisis" y "descripción", llevados a cabo sistemáticamente, de los datos que se ofrecen en las distintas direcciones posibles del contemplar inmanente— en fa-

vor de todas las fijaciones indirectas de hechos psicológicos o de relevancia psicológica que sin semejante análisis de la conciencia tienen un sentido comprensible, por lo menos exteriormente. Para la fijación experimental de sus regularidades psicofísicas le bastan precisamente los burdos conceptos de clase tales como percepción, visión de la fantasía, testimonio, cálculo y cómputo, apreciación de magnitudes, reconocimiento, expectación, retención, olvido, etc.; como, naturalmente, también por el contrario el fondo de esos conceptos con que opera, delimita sus planteamientos de cuestiones y las determinaciones que le son accesibles.

Puede decirse perfectamente que el comportamiento de la psicología experimental con respecto a la originaria, es análogo al de la estadística social con respecto a la ciencia social originaria. Esa estadística recopila hechos valiosos, descubre en ellos valiosas regularidades, pero de tipo muy indirecto. Para entenderlos en una interpretación exhaustiva, para dar de ellos una explicación real, es indispensable una ciencia social originaria, es decir, una ciencia social que ponga como dato directo los fenómenos sociológicos y los investigue en su esencia. De modo semejante, la psicología experimental es un método para determinar hechos y regulaciones psicofísicos que eventualmente serán de valor, pero que, de no haber una ciencia sistemática de la conciencia que indague inmanentemente lo psíquico, carecerán de toda posibilidad de una más profunda comprensión y de una estimación científica definitiva.

La psicología exacta no se percata de que eso constituye un grave defecto de su procedimiento,

y su ceguera es tanto mayor cuanto más vivamente se apasiona contra el método de la auto-observación y cuanto más energía pone en juego para subsanar con el método experimental los defectos de aquél; lo cual es subsanar los defectos de un método que, como puede demostrarse, no interesa en absoluto para lo que en este caso se trata de lograr. Pero la presión de las cosas que precisamente son psíquicas, resulta ser demasiado fuerte para que de vez en cuando no se hayan efectuado análisis de conciencia. Sólo que por lo regular ésos fueron de una ingenuidad fenomenológica que ofrece un notable contraste con la indiscutible seriedad con que esa psicología aspira a la exactitud y aun la logra en algunos sectores (conformándose con lo concerniente a las finalidades de ellos). Esto último puede decirse en todos los casos en que las comprobaciones experimentales afectan a los fenómenos sensibles subjetivos cuya descripción y designación debe efectuarse exactamente igual que en el caso de los fenómenos "objetivos", a saber: sin inmiscuir los conceptos y clarificaciones que transportan a la verdadera esfera de la conciencia; además, donde las comprobaciones se refieren a clases de lo propiamente psíquico toscamente deslindadas, como de antemano se ofrecen a la saciedad sin necesidad de un más hondo análisis de la conciencia, a condición solamente de renunciar a buscar el sentido genuinamente psicológico de las comprobaciones.

Pero la causa de que en los análisis ocasionales se pierda todo lo radicalmente psicológico, está en que sólo en una fenomenología pura y sistemática se hacen patentes el sentido y el método de la labor que se trata de realizar en este caso, así como, al propio

tiempo, la enorme riqueza de diferencias de conciencia que pasan inadvertidas para el desprovisto de experiencia en el método. De esta suerte, la moderna psicología exacta, precisamente por la circunstancia de considerarse a sí misma perfecta en cuanto al método y rigurosamente científica, resulta de hecho no-científica siempre que trata de buscar el sentido de lo psíquico que aparece en las regularidades psicofísicas, es decir, de llegar a una verdadera comprensión psicológica; y asimismo, por el contrario, en todos los casos en que las deficiencias de representaciones no-clarificadas de lo psíquico, cuando se pretende obtener conocimientos que lleguen más a fondo, conducen a planteamientos poco claros de problemas y, en consecuencia, a meros resultados aparentes. El método experimental es aquí indispensable, como siempre que se trata de fijar conexiones intersubjetivas de hechos; pero presupone lo que no puede hacer ningún experimento: el análisis de la conciencia misma.

Los pocos psicólogos que, como Stumpf, Lipps y otros afines advirtieron esa deficiencia de la psicología experimental, fueron capaces de apreciar el sentido verdaderamente notable del impulso de Brentano y, en consecuencia, se esforzaron por proseguir a fondo la investigación analítico-descriptiva por él iniciada, de las vivencias intencionales — o no son plenamente apreciados por los fanáticos experimentales, o lo único que en ellos se aprecia es su actividad en el orden experimental, cuando la tuvieron. Y siempre se les impugna de nuevo como escolásticos. Las generaciones venideras sentirán no poca extrañeza de que los primeros intentos modernos de investigar con seriedad lo inmanente y en

el único modo posible a un análisis inmanente, o, como podríamos decir para mejor comprensión, a un análisis de la esencia, fueran vituperados como escolásticos y desdeñados. Y la razón de esto fué el hecho de que los puntos de partida naturales de esas investigaciones son las denominaciones del lenguaje corriente para lo psíquico, y luego, al penetrar en sus significados, se pregunta por los fenómenos a que esas denominaciones se refieren en primer lugar de modo vago y equívoco. Desde luego, también el ontologismo escolástico se deja conducir por el lenguaje (sin que yo pretenda decir con esto que toda la investigación escolástica fuese ontológica), pero se pierde en la tarea de sacar juicios analíticos de los significados de las palabras creyendo que con ello ha adquirido conocimiento de los hechos. ¿Acaso el analista fenomenológico, que no saca absolutamente ningún juicio de los conceptos verbales, sino que mira a lo interior de los fenómenos que el lenguaje suscita con las palabras correspondientes o se sume en los fenómenos que constituyen la realización plenamente intuitiva de los conceptos de experiencia, de los conceptos matemáticos, etc., habrá de ser estigmatizado también *por esto* con el sambenito de escolástico?

Hay que tener en cuenta que todo lo psíquico, siempre que se tome en aquella plena concreción en que ha de ser el primer objeto de investigación para la psicología como para la fenomenología, tiene el carácter de una "conciencia de" más o menos compleja: que esta "conciencia de" tiene una desorientadora multitud de configuraciones; que todas las expresiones que al comienzo de la investigación pu-

dieron servir para la autocomprensión y para la descripción objetiva, son fluctuantes y ambiguas, y que, por consiguiente el primer inicio no pueda ser otro, evidentemente, que poner en claro los equívocos que primero se hacen patentes, los más burdos. Una fijación definitiva del lenguaje científico presupone el análisis completo de los fenómenos —meta que sólo se avizora en la lejanía—, y mientras no se logre esto, el progreso de la investigación, exteriormente considerado, se mueve también siempre, en considerable extensión, en forma de demostraciones de nuevas ambigüedades, que sólo entonces se han hecho visibles, y precisamente en los conceptos que en las investigaciones anteriores se consideraban ya fijados. Esto es notoriamente inevitable porque está arraigado en la naturaleza de las cosas. Según lo dicho hay que juzgar sobre la profundidad de entendimiento y el modo despectivo con que los que se sienten guardianes de la exactitud y cientificidad de la psicología hablan de los análisis "meramente verbalistas", meramente "gramaticales" y "escolásticos".

En la época de viva reacción contra la escolástica, el grito de batalla era: ¡Fuera los vacuos análisis de palabras! Tenemos que preguntar a las cosas mismas. Volvamos a la experiencia, a la intuición, las únicas que pueden dar sentido y derecho racional a nuestras palabras—. ¡Magnífico! Pero ¿y qué son las cosas, y qué clase de experiencia es aquella a la cual debemos volver en psicología? ¿Son acaso las cosas los testimonios que del sujeto experimental obtenemos en el experimento? ¿Y la interpretación de sus testimonios es la "experiencia" de lo psíquico? Los mismos experi-

mentalistas dirán que eso no es más que experiencia secundaria; la primaria se halla en el propio sujeto del experimento y, del lado de los psicólogos experimentadores e interpretadores, en sus propias autopercepciones anteriores, que por buenas razones no eran, no podían ser, auto-observaciones. Los experimentalistas están no poco ufanos, como críticos superiores a la auto-observación y a la psicología de escritorio —como ellos la llaman— basada exclusivamente en la auto-observación, de haber elaborado el método experimental de suerte que aproveche la experiencia directa sólo en forma de "experiencias casuales, no esperadas, no provocadas deliberadamente" [1], descartando totalmente la difamada auto-observación. Si en esto, prescindiendo de grandes exageraciones, hay algo indudablemente bueno en una dirección, importa señalar, por otra parte, lo que a mi juicio constituye un error de principio de esa psicología; que coloca el análisis efectuado en la comprensión endopática de experiencias ajenas y asimismo el análisis a base de vivencias propias que en su momento quedaron inobservadas, en un mismo nivel que un análisis de experiencia (aun cuando indirecta) de la ciencia físiconatural, con lo cual cree positivamente que es ciencia de la experiencia de lo psíquico en el mismo sentido por principio que la ciencia físiconatural es ciencia de la experieneia de lo físico. Le pasa por alto la peculiaridad específica de ciertos análisis de la conciencia que tienen que haberse realizado previamente para que experiencias ingenuas (tanto si eran de observación como si no lo

(1) Cf. sobre eso Wundt, Logik, vol. II, 2ª edic., pág. 170.

eran, tanto si se desarrollaban dentro del marco de la presencia actual de la conciencia como en el del recuerdo o endopatía) puedan convertirse en experiencias en sentido científico.

Tratemos de verlo con claridad.

Los psicólogos abrigan la creencia de que deben todo su conocimiento psicológico a la experiencia, o sea a aquellos recuerdos ingenuos o introyecciones en recuerdos que, en virtud de las artes metódicas del experimento, se habrán de convertir en bases de las conclusiones de experiencia. Sin embargo, la descripción de los datos de la experiencia ingenua, y el análisis inmanente que corre parejas con ella, y su formulación conceptual, se hacen por medio de un acervo de conceptos cuyo valor científico es decisivo para todos los pasos metódicos que se den en lo sucesivo. Como con un poco de reflexión resulta evidente, dada la índole entera del planteamiento de cuestiones y del método experimentales, esos conceptos permanecen intactos en todo el procedimiento ulterior, y, por lo tanto, pasan así a los resultados finales y por ende también a los pretendidos juicios de experiencia científicos. Por otra parte, su valor científico no puede existir desde el principio, y tampoco puede provenir de las experiencias, por grande que sea su cúmulo, del sujeto del experimento y del director del experimento, como tampoco puede obtenerse lógicamente por ninguna comprobación de la experiencia. Y aquí está el lugar del análisis fenomenológico de esencia, que, por insólito y antipático que pueda parecer al psicólogo naturalista, no es, ni remotamente puede serlo, un análisis empírico.

Desde Locke, y todavía en la actualidad, la con-

vicción adquirida a base de la historia del desarrollo de la conciencia empírica (y que por lo tanto presupone ya psicología) de que toda representación abstracta "proviene" de anteriores experiencias, se confunde con otra convicción totalmente diferente: que todo concepto toma de la experiencia la razón legítima de su posible uso, por ejemplo en los juicios descriptivos; lo cual significa en este caso que sólo *con respecto* a lo que resulta de verdaderas percepciones o recuerdos cabe hallar razones legítimas para su validez, para su realidad o irrealidad y, más allá, para su aplicabilidad a los distintos casos particulares a que se pretenda. En la descripción empleamos las palabras percepción, recuerdo, representación de la fantasía, enunciado, etc. Cada una de estas palabras encierra multitud de componentes inmanentes que nosotros atribuímos "en la interpretación" a lo descrito, sin haberlo hallado analíticamente en ello. ¿Basta emplear esas palabras en el sentido popular, vago, completamente caótico, de que se han apropiado, no sabemos cómo, en la "historia" de la conciencia? Y aunque lo supiéramos, ¿de qué nos serviría esa historia? ¿Acaso impediría que esos conceptos fuesen vagos y notoriamente inapropiados para la ciencia a causa de ese su carácter? Mientras no tengamos otros mejores, podemos utilizarlos confiando en que con ellos podrán designarse las diferencias más palpables que interesan para los fines prácticos de la vida. Pero ¿puede pretender ser "exacta" una psicología que deja sin fijación científica, sin elaboración metódica, los conceptos *determinantes* de sus objetos? Naturalmente podría pretenderlo no más que una física que se contentara con los conceptos corrien-

tes de pesado, calor, masa, etc. La psicología moderna ya no quiere ser ciencia del "alma", sino de los "fenómenos psíquicos". Si pretende serlo, es preciso que pueda describir y determinar esos fenómenos con rigor conceptual. Tiene que haberse hecho de los estrictos conceptos necesarios en base a una labor metódica. ¿Dónde se ha realizado esa labor metódica en la psicología "exacta"? En vano la buscaríamos en su copiosa bibliografía.

La cuestión de cómo la experiencia natural, "confusa", pueda convertirse en experiencia científica, de cómo pueda llegar al establecimiento de juicios experienciales de validez objetiva, es la cuestión metódica cardinal de toda ciencia de la experiencia. No es preciso formularla y contestarla *in abstracto,* y en todo caso no con pureza filosófica: históricamente se encuentra contestada de hecho, a saber, por la circunstancia de que geniales precursores de la ciencia de la experiencia captaron *in concreto* e intuitivamente el sentido del método necesario de la experiencia y habiéndose atenido a él con pureza en una accesible esfera de la experiencia, lograron poner en acción un fragmento de determinación de experiencia objetivamente válida, iniciando de esta suerte la ciencia. No debían los motivos de su modo de proceder a ninguna revelación, sino a haber ahondado en el *sentido* de las experiencias mismas, o en el sentido del "ser" en ellas dado. En efecto, aunque este ser se "da" ya en la experiencia "vaga", se da sólo de un modo "confuso", imponiéndose, por consiguiente, la cuestión de cómo es realmente, de cómo haya que determinarlo con *validez* objetiva; "cómo" significa por medio de qué "experiencias" mejores y cómo sea posible hacerlas

mejores: por medio de qué método. Para el conocimiento de la naturaleza externa, el paso decisivo desde la experiencia ingenua a la científica, de los vagos conceptos corrientes a los científicos de plena claridad, fué dado por vez primera, como se sabe, por Galileo. En cuanto al conocimiento de lo psíquico, de la esfera de la conciencia, aunque tenemos la "psicología experimental-exacta", que se considera a sí misma como equivalente en pleno derecho a la ciencia exacta de la naturaleza —y aunque no lo advierta—, en lo principal se halla en la misma fase que la ciencia natural *antes* de Galileo.

Sin duda, puede extrañar que no lo advierta. Nosotros comprendemos que en materia de experiencia natural nada le faltara al conocimiento ingenuo de la naturaleza anterior a la ciencia, es decir nada que no pudiera obtenerse en la conexión de la experiencia natural misma, por medio de conceptos de experiencia naturales-ingenuos. En su ingenuidad no sospechaba que las cosas tienen una "naturaleza" y que ésta puede determinarse en un proceder lógico-empírico mediante ciertos conceptos exactos. Pero la psicología con sus institutos y aparatos de precisión, con sus métodos sagazmente concebidos, se siente con razón por encima de la fase de la ingenua ciencia empírica del alma de tiempos anteriores. Además, nunca ha dejado de hacer esmeradas reflexiones, incesantemente renovadas, sobre el método. ¿Cómo pudo escaparle lo, por principio, más esencial de todo? ¿Cómo pudo escaparle que necesariamente da a sus conceptos psicológicos puros (de los cuales ahora ya no puede prescindir) un contenido que no está tomado simplemente de lo realmente dado en la experiencia sino que se aplica

a ello? ¿Que inevitablemente, del mismo modo que se aproxima al sentido de lo psíquico, lleva a cabo análisis de esos contenidos conceptuales y reconoce como válidas conexiones fenomenológicas correspondientes que aplica a la experiencia, pero que frente a ésta son *a priori*? ¿Cómo pudo escaparle que los supuestos del método experimental, si quiere lograr un conocimiento realmente psicológico, no pueden ser fundados por ella misma, y que su procedimiento se distingue cardinalmente del de la física ya que ésta excluye por principio lo fenoménico, para buscar la naturaleza que con ello se expone, mientras que la psicología iba a ser, a pesar de todo, ciencia de los fenómenos mismos?

Pues bien, todo esto podía y debía escaparle dada su actitud naturalista, y asimismo dado el ardor con que procuraba seguir a las ciencias naturales, y con que consideraba que el procedimiento experimental era lo más importante. En sus laboriosas disquisiciones, a menudo muy sagaces, sobre las posibilidades del experimento psicofísico, en su proyectar disposiciones de ensayos experimentales, en la construcción de los más sutiles aparatos, en su búsqueda de posibles fuentes de error, etc., sin duda descuidó el ahondamiento de la cuestión de cómo, por medio de qué métodos, se podía llevar del estado de confusión al de claridad y validez objetiva aquellos conceptos que figuran de modo esencial en los juicios psicológicos. Descuidó el examen de hasta dónde lo psíquico, en vez de ser una exposición de una naturaleza, no tendría más bien una "esencia" suya propia que hubiera que investigar con rigor y plena adecuación antes de toda psicofísica. No examinó qué hay en el "sentido" de la experiencia psi-

cológica, ni qué "exigencias" pone el ser, en el sentido de lo psíquico, por sí mismo al método.

*

* *

Lo que constantemente ha confundido a la psicología empírica ya desde sus inicios en el siglo XVIII, es el espejismo de un método naturalista inspirado en el modelo del método físico-químico. Se tiene la firme convicción de que, considerándolo con universalidad de principio, el método de todas las ciencias de la experiencia es el mismo, y, por consiguiente, el de la psicología el mismo que el de la ciencia de la naturaleza física. Así como la metafísica ha padecido la falsa imitación unas veces del método geométrico, otras del físico, el mismo proceso se repite una vez más en la psicología. No deja de tener su importancia que los padres de la psicología experimental-exacta fueran fisiólogos y físicos. El verdadero método se amolda a la naturaleza de las cosas que trata de investigar, no a nuestros prejuicios y preformaciones. De la vaga subjetividad con que las cosas se ofrecen en el fenómeno ingenuo-sensible, la ciencia natural elabora las cosas objetivas con propiedades objetivas exactas. Lo mismo, se dice, tiene que hacer la psicología: llevar a determinación objetivamente válida lo psicológico-vago de la concepción ingenua, y así lo hace el método objetivo que, naturalmente, es el mismo método experimental que en la ciencia natural se ha acreditado brillantemente con innumerables éxitos.

Sin embargo, cómo los datos de la experiencia llegan a determinación objetiva, y qué sentido ten-

gan en cada momento "objetividad" y "determinación de la objetividad", qué función pueda acometer en un momento dado el método experimental, es cosa que depende del sentido propio de los datos, o del sentido que le otorga, de acuerdo a su esencia, la respectiva conciencia de experiencia (en cuanto pensar de, precisamente, este ente y no de otro). Seguir el modelo de la ciencia natural, implica casi inevitablemente, cosificar la conciencia, lo cual nos enreda desde el principio en un contrasentido, de donde surge siempre de nuevo la propensión a plantear con contrasentido los problemas y a direcciones erróneas de la investigación. Detengámonos a reflexionarlo un momento.

Naturaleza, en sentido estricto, lo es única y exclusivamente el mundo espacio-temporal de los cuerpos. Toda otra existencia individual, lo psíquico, es naturaleza en un segundo sentido, y esto determina diferencias fundamentales entre los métodos de la ciencia natural y de la psicología. Por principio, la existencia corpórea sólo puede experimentarse como individualmente idéntica en una pluralidad de experiencias inmediatas, o sea de percepciones. De ahí que, concibiendo las percepciones distribuídas entre "sujetos" diferentes, sólo pueda ser experimentada como individualmente idéntica por muchos sujetos y descrita como lo mismo intersubjetivo. Las mismas cosidades (cosas, procesos, etc.) están a la vista de todos nosotros, y por todos nosotros pueden ser determinadas de acuerdo a su "naturaleza". Pero su "naturaleza" significa: presentándose en la experiencia en "fenomenos subjetivos" diversos y variados, están allí sin embargo, como unidades temporales de propiedades perma-

nentes o variables y están allí en cuanto insertas en la conexión, que las une a todas ellas, de un mundo corpóreo único con el espacio único, con el tiempo único. Sólo en esa unidad son lo que son, sólo en la relación causal mutua o enlace recíproco adquieren su identidad individual (sustancia) y la adquieren como portadoras de "propiedades reales". Todas las propiedades materiales-reales son causales. Todo lo existente corpóreamente está sometido a leyes de variaciones posibles, y estas leyes afectan a lo idéntico, a la cosa, no en sí, sino a la cosa en la conexión unitaria, real y posible de una naturaleza única. Toda cosa tiene su naturaleza (como suma de lo que ella es, ella: lo idéntico) por el hecho de ser el punto de unidad de causalidades dentro de la naturaleza total única. Las propiedades reales (materiales-reales, corpóreas) son una denominación de las posibilidades (previamente trazadas por leyes causales) de la modificación de un idéntico que, por consiguiente, con respecto a lo que es, sólo puede determinarse recurriendo a estas leyes. Mas las cosidades se dan como unidades de la experiencia inmediata, como unidades de múltiples fenómenos sensibles. Las inmutaciones, mutaciones y dependencias de mutación captables por los sentidos, dan siempre la dirección al conocimiento, funcionando para él a modo de "vago" medio en el que se presenta la naturaleza verdadera, objetiva, físicamente exacta y por el cual el pensamiento (como pensamiento científico de la experiencia) llega a determinar, a construir, lo verdadero[1].

(1) Téngase en cuenta que este medio de la fenomenalidad, en

Todo eso no es algo atribuído por fantasía a las cosas de la experiencia y a la experiencia de las cosas, sino algo insuprimiblemente perteneciente a su esencia, de suerte que toda investigación intuitiva y consecuente de lo que *en verdad* sea la cosa —la cosa que como experimentada aparece continuamente como algo, como ente, como determinada y al propio tiempo determinable, pero que en el cambio de sus apariciones y de las circunstancias de aparición vuelve a aparecer siempre como ente de otro modo—, conduce necesariamente a conexiones causales y acaba determinando las correspondientes propiedades objetivas como legales. Por lo tanto, la ciencia natural sólo busca consecuentemente el sentido de lo que pretende ser, por decirlo así, la cosa misma como experimentada, calificándolo con harta ambigüedad de "eliminación" de cualidades secundarias", "eliminación de lo meramente subjetivo del fenómeno", para "retener las cualidades primarias, que quedan". Sin embargo, eso es más que una expresión ambigua: es dar una mala teoría de su buen modo de proceder.

Si ahora nos volvemos al mundo de lo "psíquico" limitándonos a los "fenómenos psíquicos" que la psicología moderna considera como su esfera de objetos, ello significa que de momento dejaremos a un lado los problemas relativos al alma y al yo. Preguntaremos, pues: ¿también en toda percepción de lo psíquico yace concluída una objetividad natural, como sucede en el sentido de toda experiencia física

el cual se mueve constantemente el intuir y el pensar científico-naturales, no es elevado a tema científico por el último. Lo toman a su cargo nuevas ciencias: la psicología (en la cual figura una buena parte de fisiología) y la fenomenología.

y de toda percepción de lo material? Pronto advertimos que las relaciones son, en la esfera de lo psíquico totalmente diferentes de las que se hallan en la esfera física. Lo psíquico (hablando en términos metafóricos, no metafísicos) se distribuye en mónadas que no tienen ventanas y sólo por endopatía están en comercio. El ser psíquico, el ser como "fenómeno", por principio no es una unidad experimentable como individualmente idéntica en varias percepciones separadas, ni siquiera en percepciones de un mismo sujeto. Dicho con otras palabras: en la esfera psíquica no hay diferencia alguna entre fenómeno y ser, y si la naturaleza es una existencia que aparece en fenómenos, los fenómenos mismos (que el psicólogo incluye en lo psíquico) no son, a su vez, un ser que aparezca por medio de fenómenos situados detrás, como hace evidente toda reflexión sobre la percepción de cualquier fenómeno. Así resulta ya claro: hablando propiamente, no hay sino una naturaleza, que es la que aparece en los fenómenos de las cosas. Todo cuanto en el sentido amplísimo de la psicología calificamos de fenómeno psíquico, es, considerado en sí mismo, precisamente fenómeno, *no* naturaleza.

Por consiguiente, un fenómeno no es una unidad "sustancial", no tiene "propiedades reales", no sabe de partes reales, de mutaciones reales ni de causalidad, entendidas todas estas palabras en el sentido de la ciencia natural. Atribuir una naturaleza a los fenómenos, ponerse a investigar sus partes determinantes, sus conexiones causales, es un puro contrasentido, no mejor que si se pretendiera preguntar por las propiedades causales, conexiones, etc. de los números. Es el contrasentido de

naturalizar algo cuya esencia excluye el ser como naturaleza. Una cosa es lo que es y subsiste en su identidad para siempre: la naturaleza es eterna. Lo que en materia de propiedades reales o de modificaciones de propiedades corresponde en verdad a una cosa —a la cosa natural, no a la cosa sensible de la vida práctica, a la cosa "tal como aparece a los sentidos"—, puede determinarse con validez objetiva y confirmarse o rectificarse en siempre nuevas experiencias. En cambio, algo *psíquico,* un "fenómeno", viene y se va, no conserva un ser permanente, idéntico, que como tal pueda ser objetivamente determinado en el sentido de la ciencia natural, por ejemplo: como objetivamente divisible en componentes, "analizables" en sentido propio.

Lo que "sea" el ser psíquico, no puede decírnoslo la experiencia en el mismo sentido válido para lo físico. Lo psíquico no se experimenta como aparente; es "vivencia" y vivencia contemplada en la reflexión; aparece como individualidad por sí mismo, en un fluir absoluto, como un ahora y ya "desvaneciéndose", volviendo a caer continuamente de modo visible en un haber sido. Lo psíquico puede ser también algo recordado y así experimentado en cierto modo modificado, y en lo "recordado" está el "haber sido percibido"; y puede ser algo recordado "repetido", en recuerdos acordes en una conciencia que se apercibe de los recuerdos mismos como recordados de nuevo o como todavía retenidos. En esta conexión, y sólo en ella, en cuanto lo idéntico de esas "repeticiones", puede lo *a priori* psíquico identificarse y "experimentarse" como ente. Todo lo psíquico, que es un experimentado así, tiene entonces, como podríamos decir con la misma

evidencia, un lugar apropiado en una vasta conexión, en una unidad "monádica" de la conciencia, unidad que nada tiene que ver con la naturaleza, con espacio y tiempo, sustancialidad y causalidad, sino que tiene sus "formas" totalmente únicas. Es un fluir de fenómenos ilimitado por ambos lados, con una línea intencional continua que es como si dijéramos el índice de la unidad que todo lo invade, a saber: de la línea del "tiempo" inmanente, sin principio y sin fin, de un tiempo que no se mide con cronómetros.

Siguiendo con la mirada, en contemplación inmanente, el fluir de los fenómenos, pasamos de fenómeno a fenómeno (siendo cada uno de ellos una unidad en fluencia y hasta comprendido en el fluir) y nunca llegamos a otra cosa que a fenómenos. Sólo cuando llegan a una síntesis la contemplación inmanente y la experiencia de cosas, aparecen en una relación el fenómeno contemplado y la cosa experimentada Por medio de la experiencia de cosas y de esa experiencia de relación aparece al propio tiempo la endopatía como una especie de contemplación indirecta de lo psíquico, caracterizada en sí como contemplación de lo interior en una segunda conexión monádica.

Ahora bien, ¿hasta dónde es posible en esa esfera algo así como la investigación racional, como la enunciación válida? ¿Hasta dónde son posibles siquiera esas enunciaciones que poco ha calificábamos de somerísimas descripciones (que prescinden de dimensiones enteras)? Pues bien, es evidente que en este caso la investigación será atinada cuando se entregue precisamente con pureza al sentido de las "experiencias" que se den como experiencias de

lo "psíquico" y trate de determinar y tome lo psíquico en ellas, precisamente como lo así contemplado exige, por decirlo así, ser determinado y captado. O sea, sobre todo, cuando no se admitan naturalizaciones que sean un contrasentido. Se trata, pues, de tomar los fenómenos como se dan, es decir, como ese fluente tener conciencia, mentar, aparecer, que ellos son, como ese tener en primer término de la conciencia o en el fondo de la conciencia, como ese tener conciencia como presente o como anterior a lo presente, como fantaseando, signitivo o copiado, como intuitivo o de representación vacua, etc. Y al propio tiempo como en el cambio de tales o cuales actitudes, de tales o cuales modos atencionales viran o se transforman de tal o cual modo. Todo esto lleva el título de "conciencia de" y "tiene" una "significación" y "menta" un algo "objetivo", pudiendo describirse lo último —llámese, desde el punto de vista que se quiera, "ficción" o "realidad"— como algo "objetivo inmanente", "considerado como tal", y considerado en tal o cual modo del considerar.

Es absolutamente evidente que en este caso cabe investigar, enunciar, enunciar con evidencia, amoldándose al sentido de esta esfera "de experiencia". Naturalmente, la dificultad estriba precisamente en cumplir con el requisito indicado. La concordancia o contrasentido de las investigaciones que se pretende hacer en este caso, depende totalmente de la consecuencia y pureza de la actitud "fenomenológica". No es fácil para nosotros superar la originaria costumbre de vivir y pensar en actitud naturalista y de adulterar de esta suerte naturalistamente lo psíquico. Además, depende muchísimo de que

se comprenda que de hecho es posible una investigación "puramente inmanente" de lo psíquico (en la amplísima acepción de lo fenoménico en cuanto tal, utilizada aquí), una investigación del tipo que acabamos de caracterizar en términos generales, y que se halla en contraste con la investigación psicofísica de lo psíquico, que todavía no hemos considerado y la cual, naturalmente, tiene también su derecho.

*

* *

Ahora bien, si lo inmanente psíquico no es en sí naturaleza, sino el contrabosquejo *(Gegenwurf)* de naturaleza, ¿qué investigamos en ello como su "ser"? Si no es determinable en identidad "objetiva" como unidad sustancial de propiedades reales a concebir siempre de nuevo, a determinar y confirmar por la ciencia de la experiencia; si no puede separarse del eterno fluir; y si no es susceptible de convertirse en el objeto de una validez intersubjetiva, ¿qué podríamos captar en ello, qué determinar, qué fijar como unidad objetiva? Pero esto, entendido de suerte que permanezcamos en la pura esfera fenomenológica y hagamos caso omiso de las relaciones con el cuerpo, experimentado al modo de cosa, y con la naturaleza. Entonces habrá que contestar: los fenómenos como tales no son *naturaleza*, pero tienen una *esencia* captable, y adecuadamente captable, en la contemplación inmediata. Todas las enunciaciones que describen los fenómenos por conceptos directos, lo hacen, cuando son válidas, mediante conceptos de esencia, o sea, por medio de significaciones conceptuales de

palabras, que necesariamente puedan hacerse efectivos en la intuición de esencia.

Se trata de captar como es debido el último fundamento de todos los métodos psicológicos. La fascinación de la actitud naturalista, en que al principio todos nos movemos, y que nos incapacita para prescindir de la naturaleza y también, por lo tanto, para tomar como objeto de la investigación contemplativa lo psíquico en la actitud pura en vez de en la actitud psicofísica, nos cerraron el acceso a una gran ciencia, de trascendencia sin precedentes, que, por una parte, es condición fundamental para una *psicología plenamente científica* y, por otra, el campo de la auténtica *crítica de la razón*. La fascinación del naturalismo originario consiste también en que nos hace a todos muy difícil el ver "esencias", "ideas", o, mejor dicho, ya que a pesar de todo las vemos como si dijéramos constantemente, el admitirlas en su peculiaridad, en lugar de naturalizarlas absurdamente. La intuición de esencia no entraña mayores dificultades o secretos "místicos" que la percepción. Si intuitivamente traemos el "color" a plena claridad, a pleno ser-dado, lo dado es una "esencia", y si asimismo en contemplación pura, por ejemplo, mirando de percepción en percepción, traemos a ser-dado lo que es "percepción", percepción en sí misma —eso idéntico de cualesquiera singularidades fluyentes de percepción—, habremos captado la esencia, contemplando la percepción. Hasta donde alcance la intuición, el tener conciencia intuitivo, hasta allí alcanza también la posibilidad de la "ideación" correspondiente (como solía decir yo en mis *Logische Untersuchungen*) o de la "intuición de esencia". Hasta donde una in-

tuición sea pura, que no entrañe ninguna coopinión transeúnte, hasta allí es la esencia contemplada un contemplado adecuado, un dado absolutamente. Por lo tanto, la jurisdicción de la intuición pura abarca también toda la esfera que la psicología se adjudica a título de esfera de los "fenómenos psíquicos", a condición de que esa jurisdicción se limite a tomarlos puramente en sí, en inmanencia pura. Para toda persona desprovista de prejuicios resulta evidente que la "esencia" captada en la intuición de esencia puede fijarse, por lo menos en vastas proporciones, en conceptos fijos, ofreciéndose así posibilidades para enunciaciones firmes y, a su manera, objetivas y absolutamente válidas. Las íntimas diferencias de color, los últimos matices, acaso eludan la fijación, pero la diferencia entre "color" y "sonido", es una diferencia tan segura como en todo el mundo nada lo sea más. Y esas esencias absolutamente distinguibles, o sea fijables, son no sólo las de los "contenidos" y fenómenos sensibles ("cosas visuales", ilusiones, etc.), sino igualmente las de todo lo psíquico en sentido puro, de todos los "actos" -de-yo y estados-de-yo, que corresponden a denominaciones conocidas, como, por ejemplo, percepción, fantasía, recuerdo, juicio, sentimiento, voluntad, con todos sus innumerables configuraciones especiales. Lo único que queda excluído son los últimos "matices", que pertenecen a lo indeterminable de lo "fluyente", mientras que al propio tiempo la describible típica del fluir tiene sus "ideas" que, captadas y fijadas en la contemplación, hacen posible un conocimiento absoluto. Toda denominación psicológica, como percepción, o voluntad, lo es de una vastísima esfera de "análisis de conciencia", es decir, de inves-

tigaciones de esencia. En este caso, se trata de un sector de tamaña amplitud que en este aspecto sólo puede compararse al de la ciencia natural, por raro que esto pueda parecer.

Ahora bien, es de importancia decisiva el conocimiento de que la intuición de esencia lo es todo menos "experiencia" en el sentido de percepción, recuerdo o actos de índole análoga, y además todo menos una generalización empírica que en su sentido coafirme existencialmente la existencia individual de pormenores de experiencia. La contemplación capta la *esencia* como *ser esencial* y en ningún modo pone *existencia.* Por consiguiente, el conocimiento de esencia no es un conocimiento de *matter-of-fact,* no toca el más leve contenido de aserción respecto a una existencia individual (natural, por ejemplo). La base, o, mejor dicho, el acto inicial, de una intuición de esencia, por ejemplo: de la esencia de una percepción, de un recuerdo, de un juicio, etc., puede ser una percepción de una percepción, de un recuerdo, de un juicio etc., pero puede ser también una mera fantasía, sólo "clara", que como tal no es una experiencia ni comprende ninguna existencia. La aprehensión de esencia no es afectada por eso; a título de captación de esencia, es contempladora, y este es precisamente un contemplar de otra índole que el experimentar. Naturalmente, también las esencias pueden ser representadas de modo vago, por ejemplo signitivamente y ser puestas erróneamente; entonces son sólo esencias presuntas, que adolecen de contradicción, como enseña el tránsito a la contemplación de su inconciliabilidad; pero también la posición vaga puede confirmarse como váli-

da reconduciéndola a la intuición de lo dado en esencia.

Todo juicio que trae a expresión adecuada, en conceptos fijos adecuadamente formados, lo que hay en la esencia, cómo las esencias de cierto género o peculiaridad se relacionan con ciertas otras, cómo, por ejemplo, "intuición" y "mención vacía", cómo "fantasía" y "percepción", cómo "concepto" e "intuición" etc. se concilian entre sí, sobre la base de los cuales son necesariamente "conciliables" los los componentes de la esencia, quizá porque se adapten entre sí a modo de "intención" y "realización", o, por el contrario, son inconciliables estableciendo una "conciencia de la decepción" etc.: cada uno de esos juicios es un conocimiento absoluto, de validez general, y, en cuanto juicio de esencia, de una clase que sería un contrasentido pretender fundar, corroborar o refutar por la experiencia. Fija una *"relation of idea"*, un *a priori* en el sentido genuino que sin duda presentía Hume, pero que malogró su confusión positivista de esencia e "idea" como antítesis de *"impression"*. Y, a pesar de todo su escepticismo no se atreve a ser consecuente en este punto removiendo este conocimiento hasta donde él lo ve. Si su sensualismo no le hubiese hecho cerrar los ojos a toda la esfera de la intencionalidad de la "conciencia de", si la hubiese tomado en la investigación de esencia, entonces no habría sido el gran escéptico, sino el fundador de una teoría verdaderamente "positiva" de la razón. Todos los problemas que en el *Treatise* lo mueven tan apasionadamente llevándolo de confusión en confusión, problemas que dada su actitud no logra aquilatar ni formular con pureza, se hallan totalmente en el domi-

nio de la fenomenología. Pueden resolverse íntegramente persiguiendo las conexiones de esencia de las configuraciones de conciencia, así como de los actos de mentar que les corresponden correlativa y esencialmente, en una comprensión general contempladora, que no deje en suspenso ni una sola cuestión plena de sentido. Por ejemplo: los formidables problemas de la identidad del objeto frente a la diversidad de las impresiones o percepciones de él. En efecto: cómo diversas impresiones, o fenómenos, logren "poner en aparición" un mismo objeto, de suerte que pueda ser "el mismo" *para ellas mismas* y para la conciencia de unidad o identidad que las une, es una cuestión que sólo puede ponerse en claro y contestarse mediante una investigación fenomenológica de esencia (a la cual, desde luego, alude ya de antemano nuestro modo formulación). Pretender contestar esta cuestión a la manera empírica de la ciencia natural, equivale a no entenderla y a interpretarla torcidamente por un contrasentido. Que una percepción, como en general una experiencia, sea percepción precisamente de este objeto, precisamente orientado así, precisamente coloreado, formado, etc. es asunto de su esencia, cualquiera que sea su relación con la "existencia" del objeto. Que esta percepción suceda en una continuidad de percepciones y no en una cualquiera, en la cual constantemente "el mismo objeto se exponga en una constantemente diferente orientación, etc.", es también puro asunto de la esencia. En una palabra: tenemos ahí los grandes campos, que la bibliografía no trató de cultivar todavía, del "análisis de la conciencia", debiendo advertirse que la denominación conciencia, lo mismo que la antes mencionada de psíquico,

corresponda con rigor o no, tiene que ensancharse hasta que pueda designar todo lo inmanente, o sea también todo lo mentado-de-la-conciencia como tal y en todo sentido. Los problemas del origen, de que tanto se habló durante siglos, son problemas fenomenológicos libertados de su falso naturalismo que los tergiversa por contrasentido. Así los problemas del origen de la "representación de espacio", de la representación de tiempo, cosa y número, de las "representaciones" de causa y efecto etc. Sólo cuando estos problemas puros son determinados, formulados y resueltos con plenitud de sentido, reciben los problemas empíricos del origen de esas representaciones como acaecimientos de la conciencia humana, un sentido científicamente comprensible y manejable para la solución.

Pero todo depende de que comprendamos y nos imbuyamos totalmente de que exactamente como oímos inmediatamente un sonido, podemos contemplar una "esencia" —la esencia "sonido", la esencia "fenómeno de la cosa", la esencia "cosa visual", la esencia "representación imagen", la esencia "juicio" o "voluntad" etc.— y formular en la contemplación juicios de esencia. Y de que, por otra parte, nos guardemos de la confusión de Hume y, en consecuencia, que no confundamos contemplación fenomenológica con "auto-observación", con experiencia interna, en una palabra, con actos que en vez de esencias ponen más bien pormenores individuales correspondientes a éstas [1].

(1) Mis *Logische Untersuchungen*, que en sus fragmentos de una fenomenología sistemática practican por vez primera el análisis de esencia en el sentido caracterizado, son constantemente ob-

A título de ciencia, la fenomenología pura, en tanto sea pura y se abstenga de hacer uso de la posición existencial de la naturaleza, *sólo* puede ser investigación de esencia y en modo alguno de existencia; toda "auto-observación" y todo juicio a base de semejante "experiencia" cae fuera de sus límites. Lo individual en su inmanencia sólo puede ser puesto a título de esa existencia —de esa fluyente percepción, recuerdo, etc.— y en todo caso ser colocada bajo los rigurosos conceptos de esencia debidos al análisis de esencia. Pues el individuo no *es* esencia, pero "tiene" una esencia que puede predicarse de él con validez evidente. Pero fijarlo como individuo, darle una posición en un "mundo" de existencia individual, es cosa que evidentemente no puede hacerse a base de esa mera subsunción. Para ella lo singular es eternamente lo ἄπειρον. Con validez objetiva sólo puede conocer esencias y relaciones de esencias y, con ello, lograr (y de modo definitivo) todo lo necesario para la comprensión clarificadora de todo conocimiento empírico y de todo conocimiento en general: el esclarecimiento del "origen" de todos los "principios" lógico-formales y lógico-naturales y cualesquiera otros directivos, y de todos los problemas, íntimamente relacionados con ellos,

jeto de torcidas interpretaciones considerándolas como ensayos de rehabilitación del método de la auto-observación. Evidentemente, debe imputarse a la defectuosa caracterización del método en la "Introducción" a la Primera Investigación del segundo tomo, a la denominación de psicología descriptiva dada a la fenomenología. Las necesarias aclaraciones ya fueron dadas por mí en mi "III. Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-99" (vol. IX del *Archiv für syst. Philosophie,* 1903, págs. 397-400).

de la correlación entre "ser" (ser natural, ser de valor, etc.) y "conciencia" [1].



Pasemos ahora a la actitud psicofísica. Lo "psíquico", con toda su esencia *peculiar*, es coordinado en ella a un cuerpo y a la unidad de la naturaleza física: lo captado en percepción inmanente y de esta suerte concebido como conforme a esencia, aparece relacionado con lo sensiblemente percibido y por lo tanto con la naturaleza. Sólo gracias a esa coordinación adquiere una objetividad natural indirecta, y mediatamente una posición en el espacio y en el tiempo de la naturaleza, en aquel que medimos con relojes. En cierta extensión, que no se ha determinado más concretamente, la "dependencia" en que según la experiencia se halla lo psíquico con respecto a lo físico, da un medio para determinar intersubjetivamente lo psíquico como ser individual

(1) La determinidad con que yo me expreso en un ámbito temporal para el cual la fenomenología es en todos los casos una denominación para especialidades, para una labor de detalle utilísima en la esfera de la auto-observación, en vez de la ciencia fundamental de la filosofía, del portal de entrada a la verdadera metafísica de la naturaleza, del espíritu, de las ideas, tiene siempre su fondo en este caso, en incesantes investigaciones de largos años, en cuyos resultados progresivos se asientan los cursos de filosofía que desde 1901 vengo dando en Göttingen. Dada la íntima trabazón funcional de todos los estratos fenomenológicos, y por consiguiente también de las investigaciones con ellos relacionadas, y dada la extraordinaria dificultad que entrañaba la elaboración de la metódica misma, no he considerado conveniente publicar resultados aislados en que quedaran todavía dudas por resolver. Espero que no tardaré mucho en poder dar amplia publicidad a las investigaciones de fenomenología y de crítica fenomenológica de la razón que, entre tanto, se han ido consolidando por todas partes, transformándose en vastas unidades sistemáticas.

y al propio tiempo para ir explorando cada vez más a fondo las relaciones psicofísicas. Esa es la jurisdicción de la "psicología como ciencia natural", que, en su sentido literal, es psicología psicofísica y por consiguiente, en oposición a la fenomenología, ciencia empírica.

Desde luego, no deja de tener sus inconvenientes el considerar la psicología, la ciencia de lo "psíquico", como mera ciencia de los "fenómenos psíquicos" y de sus vinculaciones con el cuerpo. *De facto* en todas partes está dirigida por aquellas objetivaciones originarias e inevitables cuyos correlatos son las unidades empíricas hombre y animal, y, por otra parte, alma, personalidad, o bien carácter, disposición de la personalidad. Sin embargo, para nuestros objetivos no es necesario seguir el análisis esencial de esas formaciones de unidad ni el problema de cómo ellas determinan de por sí la tarea de la psicología. Lo que en seguida se ve claro es que esas unidades son por principio de una índole totalmente diferente a las cosidades de la naturaleza que por su esencia son datos de fenómenos esbozados, lo cual no puede decirse en modo alguno de las unidades en cuestión. Sólo la base fundamentadora "cuerpo humano", pero no el hombre mismo, es una unidad del fenómeno de cosa, sin que lo sean propiamente la personalidad, el carácter, etc. Es notorio que con todas esas unidades nos veremos reducidos a la inmanente unidad de vida de la fluencia de conciencia de cada momento y a peculiaridades morfológicas que distingan esas distintas unidades inmanentes. Por consiguiente, todo conocimiento psicológico, aun el referido primariamente a individualidades humanas, caracteres, dis-

posiciones, se ve reducido asimismo a aquellas unidades de la conciencia y con ellas al estudio *de los fenómenos mismos* y de sus enlaces.

Ahora, especialmente después de todos los pormenores que hemos dado, ya no se requieren otras circunstancias para comprender claramente y por profundísimas razones lo que antes expusimos ya: que todo conocimiento psicológico en el sentido ordinario, *supone un conocimiento esencial* de lo psíquico y que constituiría la peor de las equivocaciones el esperar que mediante experimentos psicofísicos y por medio de aquellas percepciones internas inintencionales o experiencias fuese posible indagar la esencia del recuerdo, del juicio, de la voluntad, etc., para obtener así los conceptos estrictos únicos capaces de dar valor científico a la designación de lo psíquico en los enunciados psicofísicos y a éstos mismos.

El error fundamental de la psicología moderna, que le impide ser psicología en el verdadero sentido, plenamente científico, es no haber reconocido y elaborado este método fenomenológico. Dejó que prejuicios históricos la disuadieran de aprovechar los inicios que para este método se hallaban en todos los análisis esclarecedores de conceptos. Está relacionado con esto el hecho de que la mayor parte de los psicólogos no entendieran los ya existentes inicios de fenomenología, y hasta que a menudo consideraran como substracción metafísico-escolástica la investigación de esencia efectuada en actitud puramente intuitiva. Mas en la posición contemplativa, lo captado y descrito sólo en posición contemplativa puede entenderse y corroborarse.

En virtud de todo lo expuesto resulta claro (y

pronto se reconocerá universalmente, como tengo razones para esperar) que una ciencia empírica de lo psíquico, realmente suficiente, sólo podrá funcionar en sus relaciones naturales cuando la psicología se edifique sobre una fenomenología *sistemática;* o sea, cuando las configuraciones esenciales de la conciencia y de sus correlatos inmanentes, investigados y fijados de modo puramente contemplativo en su conexión sistemática, proporcionen las normas para el sentido y contenido científicos de los conceptos de toda clase de fenómenos, y de tal manera, de los conceptos con que la psicología empírica expresa lo psíquico mismo en sus juicios psicofísicos. Sólo una fenomenología realmente radical y sistemática, no cultivada accesoriamente y en reflexiones aisladas, sino entregándose exclusivamente a los problemas sumamente diversos y complicados de la conciencia, y cultivada con un espíritu totalmente libre, no ofuscado por prejuicios naturalistas, nos puede dar una *comprensión* de lo "psíquico", en la esfera de la conciencia individual lo mismo que en la de la comunidad. Sólo entonces, mediante una crítica que examine a fondo el valor y una interpretación psicológica dará sus debidos frutos la enorme labor experimental de nuestra época, la multitud de hechos empíricos, y en parte de interesantísimas regularidades, que se han recopilado. Entonces podrá concederse también lo que en modo alguno puede concederse para la psicología de nuestros días: que la psicología está en relaciones estrechas, estrechísimas, con la filosofía. Entonces dejará también de ser chocante la paradoja del antipsicologismo de que una teoría del conocimiento no es una teoría psicológica, puesto que toda gno-

seología real tiene que basarse necesariamente en la fenomenología que de esta suerte constituye el fundamento común de toda filosofía y psicología. Y, por último, tampoco entonces será ya posible aquel tipo de pseudoliteratura filosófica que en la actualidad crece con tanta exhuberancia y que con la pretensión de la más seria cientificidad nos ofrece sus teorías del conocimiento, sus teorías lógicas, sus éticas, sus filosofías naturales y sus pedagogías sobre bases de ciencia natural y sobre todo "de psicología experimental"[1]. En efecto, ante esa literatura sólo podemos asombrarnos por la decadencia del sentido para los abismales problemas y dificultades a los cuales consagraron la labor de su vida los más grandes espíritus de la humanidad, y, desgraciadamente, también por la decadencia del sentido para la profundidad auténtica que, a pesar de todo, tanto respeto nos merece aun dentro del sector de la propia psicología experimental —pese a los defectos de principio de que según nuestra concepción adolece. Yo abrigo la firme convicción de que el juicio histórico que un día merecerá esa literatura resultará mucho más severo que el pronun-

(1) Su prosperidad se debe en no pequeña escala a la circunstancia de que se haya convertido en axioma firme la opinión de que la psicología —evidentemente: la psicología "exacta"— es el fundamento de la filosofía científica, por lo menos en los grupos naturalistas de las Facultades de Filosofía, las cuales, cediendo a la presión de los partidarios de las ciencias naturales, se apresuran ahora con el mayor celo a encargar una tras otra las cátedras de filosofía a investigadores quizá muy eminentes en su especialidad, pero que no tienen con la filosofía un contacto más íntimo que los químicos o físicos.

ciado sobre la tan vituperada filosofía popular del siglo XVIII [1].

Dejemos ya el campo de batalla del naturalismo psicológico. Acaso pudiéramos decir que el psicologismo que avanza desde la época de Locke no es propiamente más que una forma confusa que la única tendencia filosófica legítima necesitó para abrirse paso hacia una fundamentación fenomenológica de la filosofía. Además, siendo la investigación fenomenológica investigación de la esencia, o sea, apriorística en sentido genuino, tiene plenamente en cuental al propio tiempo todos los motivos justificados

(1) Por azar vino a mis manos, mientras estaba escribiendo este artículo, el excelente informe "Uber das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung" del Dr. M. Geiger-München, publicado en el "Berich über den IV. Kongress für experimentelle Psychologie in Innsbruck" (Leipzig, 1911). De modo muy elocuente, el autor procura deslindar los problemas auténticamente psicológicos que en los experimentos realizados hasta ahora para llegar a una descripción y teoría de la endopatía, en parte han aparecido con claridad, en parte cayeron en oscura confusión recíproca, y examina lo que se ha intentado y logrado para llegar a su solución. La asamblea, como puede inferirse de la reseña de la discusión (*loc. cit.*, pág. 66), se lo agradeció mal. La señorita Martin dijo las siguientes palabras recibidas con francos aplausos: "Yo vine aquí con la esperanza de enterarme de experimentos en el dominio de la endopatía, pero lo que he escuchado son puras teorías viejas, archiviejas. Nada de experimentos en ese sector. *Esto no es una reunión filosófica.* Me parece que ya es hora de que quien quiera sostener esas teorías, muestre si están confirmadas por experimentos. Esos experimentos se han hecho en el campo de la estética, por ejemplo: los experimentos de Stratton sobre la importancia estética de los movimientos de los ojos, como asimismo mis investigaciones sobre esta teoría de la percepción interna." Además: Marbe "considera que la importancia de la endopatía está en suscitar investigaciones experimentales, como por lo demás se han llevado a cabo ya en ese dominio. Muchas veces, el método de los partidarios de la teoría de la endopatía está con respecto al de la psicología experimental como el método de los presocráticos con respecto al de la ciencia natural moderna". Nada tengo que añadir a esos hechos.

del apriorismo. En todo caso, nuestra crítica debe haber puesto en claro que el hecho de considerar que el naturalismo es una filosofía errónea por principio, no significa todavía que se haya sacrificado la idea de una filosofía estrictamente científica, de una "filosofía desde abajo". La separación crítica de los métodos psicológico y fenomenológico señala en el último el verdadero camino hacia una teoría científica de la razón y asimismo hacia una psicología que satisfaga.

Siguiendo nuestro plan pasaremos ahora a la crítica del historicismo y a la discusión de la filosofía de la concepción del mundo.

Historicismo y filosofía de la concepción del mundo

El historicismo adopta su posición en la esfera de los hechos de la vida empírica del espíritu, y poniéndola en absoluto, sin naturalizarla precisamente (sobre todo porque el sentido específico de naturaleza es ajeno al pensar histórico y en todo caso no lo influye de modo universalmente determinante), surge un relativismo que es muy afín al psicologismo naturalista y se enreda en análogas dificultades escépticas. En este estudio nos intereresa solamente lo peculiar del escepticismo histórico, que deseamos conocer más a fondo.

Todo configuración de espíritu —entendiendo la palabra en la más amplia acepción posible que abarque toda clase de unidad social, en último lugar la del individuo mismo, pero asimismo cualquier otra

configuración de cultura— tiene su estructura interna, su típica, su maravillosa riqueza de formas externas e internas que nacen en la misma corriente de la vida del espíritu, se transforman de nuevo y en el modo de la transformación misma ponen a su vez de relieve diferencias estructurales y típicas. En el mundo exterior intuitivo, la estructura y la típica del devenir orgánico nos ofrecen análogos exactos. No existen en ellas especies fijas ni ninguna construcción de ellas a base de elementos orgánicos fijos. Todo lo aparentemente fijo es una corriente del desenvolvimiento. Si por intuición interna nos incorporamos a la unidad de la vida del espíritu podremos ir rastreando las motivaciones que en ella rigen y, con ellas, "comprenderemos" también la esencia y desarrollo de la respectiva configuración del espíritu en su dependencia de los motivos espirituales de unidad y desenvolvimiento. De esta suerte, todo lo histórico se nos hace "comprensible", "explicable" en su modo peculiar de "ser", que es precisamente "ser espiritual", unidad de los momentos de un sentido que interiormente se reclaman entre sí y al propio tiempo unidad del configurarse y desarrollarse conforme al sentido, según una motivación interna. De esta suerte cabe investigar también intuitivamente el arte, la religión, la costumbre, etc., y asimismo la concepción del mundo, afín a éstos y que en ellos alcanza, al mismo tiempo, expresión, la cual, cuando adopta las formas de la ciencia y al modo de la ciencia pretende validez objetiva, se suele calificar de metafísica o también de filosofía. Se trata pues de realizar con respecto a esa filosofía la gran tarea de investigar a fondo su estructura morfológica, su típica, y asimismo sus

conexiones de desarrollo, y de llegar a la comprensión histórica de las motivaciones del espíritu que determinan su esencia, mediante un adentrado vivirlas a posteriori. Los importantes resultados, realmente dignos de admiración, que pueden obtenerse a este respecto, se hacen patentes en las obras de W. Dilthey, especialmente en el tratado recién publicado sobre los tipos de concepción del mundo [1].

Naturalmente, hasta ahora se habló de historia, no de historicismo. El modo más fácil de comprender los motivos que llevaron a él es seguir algunas frases de la exposición de Dilthey. Leamos: "Entre las razones que siempre vuelven a ofrecer nuevo pábulo al escepticismo, una de las más eficaces es la anarquía de los sistemas filosóficos" (3). "Pero mucho más a fondo que las conclusiones escépticas provenientes de la oposición de las opiniones humanas, llegan las dudas que tienen su origen en el desarrollo progresivo de la conciencia histórica" (4). "La teoría del desarrollo [entrelazada, a título de teoría naturalista de la evolución, con el conocimiento de la historia del desarrollo de las configuraciones de la cultura] va necesariamente unida al conocimiento de la relatividad de una forma histórica de vida. Ante la mirada que abarca la tierra y todos los pasados, desaparece la validez absoluta de cualquier forma singular de organización de vida, de religión y de filosofía. De esta suerte, la formación progresiva de la conciencia histórica destruye mucho más a fondo que la visión de la disputa de los sistemas,

(1) Cf. la recopilación *Weltanschauung, Philosophie und Religion in Darstellungen von W. Dilthey*, etc. Berlín, Reichel & Cº, 1911.

la fe en la validez universal de cualquiera de las filosofías que acometieron la tarea de formular de modo constriñente la conexión del mundo por medio de una conexión de conceptos (6)".

Evidentemente, la *verdad de hecho* de lo expresado en esas frases no ofrece la menor duda. La cuestión, sin embargo, es si puede estar justificado tomándolo con *universalidad de principio*. Sin duda alguna, la concepción del mundo y la filosofía de la concepción del mundo son configuraciones de cultura que se forman en la corriente del desarrollo de la humanidad y desaparecen, de suerte que su contenido espiritual está concretamente motivado por las condiciones históricas dadas. Pero lo propio cabe decir también de las ciencias estrictas. ¿Acaso por ello carecen de validez objetiva? Un historicista radicalísimo tal vez daría una respuesta afirmativa, alegando el cambio de opiones científicas, pues lo que hoy se acepta como teoría demostrada, mañana queda reducido a nada, y unos hablan de leyes seguras que otros califican de meras hipótesis y otros aún de vagas ocurrencias. Y así sucesivamente. Por lo tanto, en vista de ese cambio continuo de las opiniones científicas, ¿tendríamos realmente el derecho de calificar a las ciencias no sólo de configuraciones de cultura, sino de objetivas unidades de validez? Échase de ver que el historicismo, llevado a sus últimas consecuencias, pasa al extremo subjetivismo escéptico. Las ideas de verdad, teoría, ciencia, perderán entonces, como todas las ideas, su validez absoluta. Decir que una idea es válida, significaría que es una formación fáctica del espíritu que se tiene por válida y en esa facticidad determina la validez del pensamiento. Una validez ab-

soluta o "en sí", que es lo que es aun cuando nadie pueda realizarla y no hubiese sido realizada por ninguna humanidad histórica, no existe. Por lo tanto, tampoco se consideraría así el principio de contradicción y toda la lógica, a pesar de que realmente estén en plena circulación en nuestra época. Quizá acabáramos considerando que los principios lógicos de la ausencia de contradicción deban convertirse en sus contrarios. Y siguiendo así, también todas las aserciones que ahora hemos formulado y aun las posibilidades que hemos empleado considerándolas y sosteniéndolas como válidas, carecerían de validez en sí. Y así sucesivamente. No es necesario decir más, pues acabaríamos repitiendo aquí consideraciones que llevamos hechas ya en otro lugar[1]. Bastará sin duda lo dicho para que nos sea concedido que —por grandes que sean las dificultades que pueda ofrecer a la comprensión esclarecedora la relación entre validez que fluye y validez objetiva, entre ciencia como fenómeno de cultura y ciencia como sistema de teoría válida, —es preciso reconocer la diferencia y oposición. Pero de haber concedido que la ciencia es una idea válida, ¿qué razón tendríamos todavía para no considerar que es preciso dejar abierta la posibilidad de que en otros casos haya también semejante diferencia entre lo que tiene validez histórica y lo válido —independientemente de si con la "crítica de la razón" podemos entenderlo o no? La historia, al fin y al cabo ciencia empírica del espíritu, nada puede resolver de por sí, ni en sentido positivo ni en sentido negativo, acerca de si hay que distinguir entre la religión como con-

(1) En el tomo I de mis *Logische Untersuchungen.*

figuración de cultura y la religión como idea, es decir, como religión válida, entre el arte como configuración de cultura y el arte válido, entre derecho histórico y derecho válido, y, en definitiva, también entre filosofía histórica y filosofía válida; acerca de si entre lo uno y lo otro existe o no hablando en términos platónicos, la relación que hay entre la idea y su forma turbia de aparición. Y si en verdad las configuraciones del espíritu pueden ser consideradas y juzgadas desde el punto de vista de esos contrastes de validez, entonces la decisión científica sobre la validez misma y sobre sus principios normativos ideales, lo será todo menos asunto de la ciencia empírica. Tampoco el matemático acudirá a la historia para informarse de la verdad de las teorías matemáticas; no se le ocurrirá relacionar el desenvolvimiento histórico de las representaciones y juicios matemáticos con la cuestión de la verdad. Por consiguiente, ¿cómo habría de decidir el historiador sobre la verdad de los sistemas filosóficos dados y menos aún sobre la posibilidad nada menos que de una ciencia filosófica válida en sí? ¿Y qué podría aportar él que pudiera hacer vacilar al filósofo en la fe en su idea, en la idea de una *verdadera* filosofía? El que niegue un sistema determinado, no menos que quien niegue la posibilidad ideal de un sistema filosófico en general, tiene que dar argumentos. Los hechos históricos del desarrollo y también los más generales del modo de desarrollo de sistemas en general, pueden ser razones, buenas razones. Pero de razones históricas sólo pueden resultar consecuencias históricas. Querer fundamentar o refutar ideas a base de hechos, es un

contrasentido — *ex pumice aquam*, como dice la cita de Kant[1].

En consecuencia, nada relevante puede aportar la historia contra la posibilidad de valideces absolutas, ni en especial contra la posibilidad de una metafísica absoluta, es decir, científica, ni de otra clase de filosofía. Ni siquiera puede fundamentar como historia la aserción de que hasta ahora no hubo una filosofía científica; eso sólo puede fundarlo a base de otras fuentes de conocimiento, que evidentementemente serán ya filosóficas. Pues es claro que también la filosofía crítica, si es que realmente ha de aspirar a tener validez, es filosofía y en su sentido implica la posibilidad ideal de una filosofía sistemática como ciencia estricta. La afirmación absoluta de que toda filosofía científica es una quimera, fundándose en que las presuntas tentativas de milenarios hacen probable la imposibilidad intrínseca de semejante filosofía, no sólo es errónea porque las conclusiones que puedan sacarse de algunos siglos de cultura superior no constituyen una buena inducción para un futuro ilimitado, sino que constituye un contrasentido tan absoluto como $2 \times 2 = 5$. Y esto por la razón indicada: o bien la crítica filosófica encuentra algo para

(1) Dilthey, loc. cit., rechaza asimismo el escepticismo histórico; lo que no acierto a comprender es que de su tan instructivo análisis de la estructura y típica de las concepciones del mundo haya sacado argumentos decisivos *contra* el escepticismo, puesto que, como se expone en el texto, una ciencia del espíritu, empírica al fin y al cabo, no puede argumentar ni en favor ni en contra de algo que pretenda tener validez objetiva. Es distinto (y eso es lo que al parecer mueve el pensamiento íntimo de ese autor) cuando la actitud empírica, que se dirige a un comprender empírico, es sustituída por la actitud fenomenológica dirigida a la esencia.

refutarlo con validez objetiva, y entonces hay también un campo para fundamentar algo con validez objetiva. Si puede demostrarse que los problemas han sido planteados "torcidamente", ello significa que puede haber un planteamiento correcto y problemas rectos. Si la crítica demuestra que la filosofía que la historia nos ofrece, opera con conceptos confusos, que ha incurrido en confusiones de conceptos y en sofismas, esa afirmación, para no caer en absurdidades, entraña innegablemente la de que, hablando idealmente, cabe aclarar los conceptos, deslindarlos y sacar conclusiones exactas en el campo en cuestión, etc. Toda crítica justa que vaya a lo hondo, proporciona por sí misma un medio para el progreso, apunta *idealiter* a fines y caminos exactos y por ende a una ciencia de validez objetiva. Y, naturalmente, a todo esto cabría añadir que la insostenibilidad histórica de una configuración de cultura como hecho, absolutamente nada tiene que ver con la insostenibilidad en el sentido de validez, y esto, como todo lo que hemos venido exponiendo, es de aplicación a cualesquiera esferas de pretendida validez.

Lo que todavía puede confundir a los historicistas es la circunstancia de que sumiéndonos en una configuración del espíritu históricamente reconstruída, en el mentar o el significar que en ella impera, y asimismo en las pertinentes conexiones de la motivación, no sólo podemos comprender su sentido interno, sino también juzgar su valor relativo. Si nos adentramos, por ejemplo asuntivamente, en las premisas de que tenía que disponer un filósofo histórico, podemos reconocer eventualmente, y aun admirar, la "consecuencia" relativa de su filosofía, y

disculpar, en otro respecto, las inconsecuencias resultantes de desplazamientos de problemas y confusiones que resultaron inevitables en la fase a que a la sazón habían llegado la problemática y el análisis de significación. Podemos considerar como un gran éxito la solución acertada de un problema científico que en la actualidad pertenezca a la clase de problemas que un alumno de enseñanza secundaria dominaría con facilidad. Y una cosa análoga puede decirse en todos los sectores. En vista de ello hemos de insistir, naturalmente, en que los principios, aun los de esas valoraciones relativas, pertenecen a las esferas ideales que el historiador que pretende valorar, y no comprender meros desarrollos, sólo puede dar por supuestos, mas no —como historiador— fundamentar. La norma de lo matemático está en la matemática, la de lo lógico en la lógica, la de lo ético en la ética, etc. Es en esas disciplinas donde habría tenido que buscar las razones y métodos de fundamentación si precisamente hubiese querido proceder de modo científico también en la valoración. Y si a este respecto no existen ciencias estrictamente desarrolladas, entonces valora bajo su propia responsabilidad, por ejemplo: como hombre ético o de fe religiosa, pero en ningún caso como historiador científico.

Si, por lo tanto, considero que el historicismo constituye un extravío gnoseológico, que en virtud del contrasentido de sus consecuencias debe rechazarse tan rotundamente como el naturalismo, quiero, sin embargo, insistir expresamente en que reconozco plenamente el enorme valor que la historia en su sentido más amplio tiene para el filósofo. Para él, el descubrimiento del espíritu común es tan impor-

tante como el descubrimiento de la naturaleza. Más aún: el ahondamiento en la vida general del espíritu ofrece al filósofo un material de investigación más originario, y por ende más fundamental, que el ahondamiento en la naturaleza. Pues el reino de la fenomenología, en cuanto doctrina de la esencia, se extiende de inmediato desde el espíritu individual a todo el campo del espíritu general, y así como Dilthey ha sostenido de modo tan impresionante que la psicología psicofísica no es la que pueda servir de "base de las ciencias del espíritu", yo diría que es única y exclusivamente la doctrina fenomenológica de la esencia la que puede fundamentar una *filosofía* del espíritu.

*

* *

Pasemos ahora a meditar el sentido y el derecho de la filosofía de la concepción del mundo, para enfrentarla luego con la filosofía como ciencia estricta. La filosofía de la concepción del mundo de la Edad Moderna es, como hemos indicado ya, hija del escepticismo historicista. Normalmente, éste suele detenerse ante las ciencias positivas, a las cuales, con la inconsecuencia propia de todo escepticismo, suele atribuir valor de validez real. Por consiguiente, la filosofía de la concepción del mundo presupone que el conjunto de todas las ciencias particulares es la cámara del tesoro de la verdad objetiva, y, encontrando que su propia finalidad es satisfacer en lo posible nuestra necesidad de un conocimiento concluyente y unificador, que todo lo incluya y comprenda, considera que sus fundamentos

son todas las ciencias particulares. En atención a eso se califica a veces a sí misma de filosofía científica, precisamente porque se edifica sobre ciencias sólidas. Sin embargo, como, entendiéndolo rectamente, la cientificidad de una disciplina depende no sólo de la cientificidad de las bases, sino también de la cientificidad de los problemas que fijan la meta, de la cientificidad de los métodos y especialmente también de cierta armonía lógica entre los problemas capitales, por una parte, y precisamente esas bases y métodos, por otra, la denominación de filosofía científica tiene en sí poca importancia. Y, en efecto, en general no es entendida con toda seriedad. La mayor parte de los filósofos de la concepción del mundo advierten muy bien que su filosofía no responde mucho a la pretensión de rigor científico, y algunos de ellos confiesan franca y honestamente, por lo menos, el bajo nivel científico de sus resultados. Y, no obstante, consideran muy elevado el valor de esa clase de filosofía, que precisamente pretende ser más concepción del mundo que ciencia del mundo, y lo consideran tanto más elevado cuanto más escépticamente se sitúan, precisamente bajo la influencia del historicismo, frente al enfoque de una ciencia del mundo estrictamente filosófica. Sus motivos, que al propio tiempo concretan el sentido de la filosofía de la concepción del mundo, son aproximadamente los que siguen.

Toda gran filosofía no es solamente un hecho histórico, sino que también en el desarrollo de la vida espiritual de la humanidad tiene una gran función teleológica, realmente sin igual, en cuanto empinamiento supremo de la experiencia de la vida, de la

cultura, de la sabiduría de su época. Detengámonos un momento a esclarecer estos conceptos.

La *experiencia,* como hábito personal es la condensación de los actos de actitud experiencial natural que han ido sucediendo en el curso de la vida. Esta condensación está esencialmente condicionada por el modo en que la personalidad se hace motivar, en cuanto esta individualidad especial, por actos de la propia experiencia, y a menos por el modo en que deja que actúen en ella, en forma de asentimiento o rechazo por su parte, las experiencias ajenas y las heredadas. En cuanto a los actos de conocimiento comprendidos bajo el título de experiencia, pueden ser conocimientos de una existencia natural de cualquier clase, ya simples percepciones y demás actos de conocimiento intuitivo inmediato, ya los actos de pensamiento en ellos fundados, en distintas fases de elaboración y justificación lógicas. Pero eso no basta. También tenemos experiencias de obras de arte y de otros valores de belleza; no menos, de valores éticos, ya sea a base de nuestra propia conducta ética, ya de la contemplación de la de otros; asimismo de bienes, utilidades prácticas, aprovechamientos técnicos. En una palabra: no sólo hacemos experiencias teóricas, sino también axiológicas y prácticas. El análisis muestra que las últimas remiten como bases de intuición a la vivencia valorativa y de voluntad. En semejantes experiencias se basan también conocimientos de experiencia de superior dignidad lógica. Por consiguiente, el que tiene una experiencia omnilateral, o, el "culto", como también lo llamamos, no sólo tiene una experiencia del mundo, sino también una experiencia religiosa, estética, ética, político, práctico-

técnica, etc., o "cultura". Sin embargo, es evidente que esta palabra "cultura", tan manoseada, sólo la empleamos, teniendo la contraria "incultura", para las formas, de valor relativamente superior, del hábito descrito. A grados de valor especialmente elevados se refire la anticuada palabra "sabiduría" (sabiduría del mundo o sabiduría del mundo y de la vida) y las más veces también la expresión actualmente en boga "concepción del mundo y de la vida", o concepción del mundo simplemente.

Sabiduría o concepción del mundo en este sentido deberá ser considerada por nosotros como un componente esencial de aquel hábito humano más valioso todavía que tenemos presente en la idea de virtud perfecta y que designa la competencia habitual con respecto a todas las direcciones posibles de la actitud humana: cognitiva, valorativa y volitiva. Pues es notorio que con esta competencia corre parejas la equilibrada aptitud para poder juzgar racionalmente sobre las objetividades de esas actitudes, sobre el mundo ambiente, los valores, los bienes, los hechos, etc. o para poder justificar de modo expreso la actitud que se adopte. Pero esto presupone sabiduría, y figura entre las formas superiores de ésta.

Sabiduría o concepción del mundo en este sentido determinado y concluso, —a pesar de que encierre diversidad de tipos y grados de valor—, no es (sin necesidad de una exposición más detallada) una mera obra de la personalidad aislada, que, por lo demás, sería una abstracción; es propia de la comunidad de cultura y de la época, y, con referencia a sus formas de mayor relive, tiene un buen sentido el hablar, no sólo de la cultura y concepción del mundo de un individuo determinado, sino de la de

la época. Esto puede decirse especialmente de las formas de que ahora vamos a ocuparnos.

La formulación especulativa de la sabiduría viviente por una gran personalidad filosófica, sabiduría interiormente muy rica, pero para sí misma todavía oscura, incomprendida, abre las posibilidades de una elaboración lógica; en una fase superior de cultura, la aplicación de la metódica lógica llevada a la perfección en las ciencias estrictas. Es evidente que el contenido total de estas ciencias, que se presentan al individuo como exigencias válidas del espíritu común, forma parte en esa fase de la infraestructura de una cultura valiosa o concepción del mundo. Ahora bien, como los motivos culturales de la época, vivientes y por ende dotados de poderosa fuerza de convicción, no sólo se formulan en conceptos, sino que experimentan también un desarrollo lógico y demás elaboraciones especulativas, de suerte que los resultados así obtenidos se pongan en juego recíproco con las nuevas concepciones e intelecciones que afluyen, llegándose a una unificación científica y a una perfección consecuente, se produce entonces una extraordinaria ampliación y elevación de la sabiduría que originariamente no era comprendida. Nace una *filosofía de la concepción del mundo,* que en los grandes sistemas da una respuesta relativamente perfectísima a los enigmas de la vida y del mundo, es decir: del mejor modo posible da solución y explicación satisfactoria a las antinomias teóricas, axiológicas, prácticas, de la vida, que sólo imperfectamente pueden ser salvadas por la experiencia, la sabiduría y la mera concepción del mundo y de la vida. Pero la vida espiritual de la humanidad con su multitud de formaciones siempre nuevas, de

nuevas luchas espirituales, de nuevas experiencias, de nuevas valoraciones y fijaciones de finalidades, va más allá; al ensancharse los horizontes de la vida y entrar en ellos todas las nuevas configuraciones del espíritu, se modifican la cultura, la sabiduría y la concepción del mundo, se modifica la filosofía escalando cumbres siempre más y más altas.

Como el valor de la filosofía de la concepción del mundo y por ende también de la aspiración a semejante filosofía, está condicionado en primer lugar por el valor de la sabiduría y de la aspiración a la sabiduría, apenas se necesita considerar especialmente el fin que se fija. Formulando el concepto de sabiduría con la amplitud con que nosotros lo hicimos, expresa efectivamente un componente esencial del ideal de la capacidad perfecta asequible en la medida en que lo permite la fase en que se encuentra la vida de la humanidad; dicho con otras palabras: de un esbozo concreto relativamente perfecto de la idea de *humanidad*. Por lo tanto, es claro que, al igual que todos han de aspirar a ser una personalidad lo más capaz posible y en todos sentidos, capaz en todas las direcciones fundamentales de la vida que a su vez correspondan a los tipos fundamentales de las posiciones posibles, así también en cada una de esas direcciones, aspirarán a ser lo más "experto" posible, lo más "sabio" posible y, por ende, también lo más "amigo de la sabiduría" posible. En idea, todo hombre de aspiraciones es necesariamente "filósofo" en el más prístino sentido de la palabra.

De las naturales reflexiones sobre los mejores caminos para alcanzar el alto fin de la humanidad y con él al propio tiempo de la perfecta sabiduría,

surgió, como se sabe, una doctrina del arte: la del hombre virtuoso o competente. Definiéndola, como suele hacerse, como doctrina del arte del recto obrar, se viene a dar en el mismo resultado. Pues el obrar capaz y consecuente, que es realmente lo que se quiere decir, retrotrae al carácter práctico competente y éste presupone una perfección habitual en los aspectos axiológico e intelectual. Aspirar conscientemente a la perfección, presupone a su vez aspirar a la sabiduría en todos sentidos. En el aspecto material, esta disciplina remite al aspirante a los distintos grupos de valores, a las valideces que con carácter de suprasubjetivas y obligatorias ha de reconocer en las ciencias, artes, religión, etc., todo individuo que obra. Y uno de los más elevados de estos valores es la idea misma de esta sabiduría y competencia perfecta. Naturalmente, también esta doctrina del arte ética, lo mismo concebida de modo más popular que científicamente, entra dentro de los límites de una filosofía de la concepción del mundo, la cual, a su vez, con todos sus dominios, como ha nacido en la conciencia de comunidad de su época y se presenta al individuo, con fuerza de convicción, como validez absoluta, tiene que llegar a convertirse en poder cultural sumamente importante, en punto de irradiación de las más valiosas energías culturales para las personalidades más valiosas de la época.

*

* *

Habiendo reconocido como cosa perfectamente justificada el elevado valor de la filosofía de la concepción del mundo, parecería que nada hubiera de

impedirnos recomendar la aspiración *absoluta* a tal filosofía.

Tal vez quepa mostrar, sin embargo, que con respecto a la idea de filosofía es posible tener presentes valores que sean superiores desde otros *puntos de vista*: los de una *ciencia filosófica*. Es preciso poner atención en lo siguiente: nuestra reflexión se efectúa desde el elevado nivel de la cultura científica de nuestra época, que es una época de formidables poderes de las ciencias estrictas objetivadas. Para la conciencia moderna, las ideas de cultura o concepción del mundo y ciencia —entendidas como ideas prácticas— se han separado netamente, y en adelante quedarán separadas por toda la eternidad. Podemos lamentarlo, pero tenemos que aceptarlo como un hecho que seguirá influyendo y que ha determinado correspondientemente nuestras actitudes prácticas. Las filosofías históricas eran sin duda filosofías de la concepción del mundo en cuanto el afán de sabiduría dominaba a sus creadores; pero eran igualmente filosofías científicas en cuanto también alentaba en ellas la finalidad de una ciencia estricta. A la sazón no se habían separado, por lo menos de modo claro, los dos finalidades. En el afán práctico fluían juntamente; se hallaban también en lejanías finitas, por más que el que aspiraba las sintiera a gran altura sobre sí. Eso varió fundamentalmente desde la constitución de una supratemporal *universitas* de las ciencias estrictas. Generaciones tras generaciones trabajaron con entusiasmo en el formidable edificio de la ciencia insertando en él los modestos fragmentos de su labor, conscientes siempre de que era una construcción sin fin, que nunca llegaría a terminarse. También la

concepción del mundo es una "idea", pero lo es de una meta situada en lo finito, una idea que por principio tiene que realizarse en una vida individual por vía de constante aproximación, lo mismo que la moralidad, la cual perdería su sentido si fuera la idea de un infinito que por principio fuera transfinito. Además, la "idea" de concepción del mundo es distinta para cada época, como se desprende sin más del análisis que acabamos de hacer de su concepto. La "idea" de la ciencia, por el contrario, es supratemporal, lo cual quiere decir en este caso que por ninguna relación está limitada al espíritu de una época. Pues bien, de estas distinciones dependen esenciales diferencias de fijaciones prácticas de fines. En general, los fines de nuestra vida son de doble naturaleza, unos para la época, otros para la eternidad, unos con vistas a nuestra propia perfección y a la de nuestros contemporáneos, otros con vistas a la perfección también de los venideros, hasta las más remotas generaciones. La ciencia es un título para valores absolutos, intemporales. Cada uno de esos valores, una vez descubierto, pertenece de inmediato al tesoro de valores de *toda* la humanidad ulterior y de esta suerte determina notoriamente el contenido material de la idea de cultura, sabiduría, concepción del mundo, y asimismo el de la filosofía de la concepción del mundo.

Por lo tanto, se deslindan claramente la filosofía de la concepción del mundo y la filosofía científica, como dos ideas en cierto sentido relacionadas entre sí, pero que no deben confundirse. Además, es preciso tener presente también que la primera no es algo así como la imperfecta realización de la segunda en el tiempo. En efecto, si nuestra concepción

es acertada, no hay en absoluto hasta ahora ninguna realización de esa idea, es decir, ninguna filosofía que esté actualmente en camino como ciencia estricta, ningún "sistema de doctrina", aunque sea incompleto, elaborado objetivamente en el espíritu unitario de la comunidad de investigadores de nuestra época. En cambio, desde hace milenarios hubo ya filosofías de la concepción del mundo. Sin embargo, puede decirse que las realizaciones de estas ideas (suponiendo que las hubiera de ambas) se aproximarían asintóticamente entre sí y coincidirían en el infinito si quisiéramos representarnos ficticiamente lo infinito de la ciencia a modo de "punto infinitamente lejano". En tal caso, el concepto de filosofía debería formularse de modo correspondientemente amplio, tan amplio que, además de las ciencias específicamente filosóficas, abarcaría a todas las ciencias particulares. una vez que hubiesen sido transformadas en filosofías mediante una labor de esclarecimiento y valoración de la crítica de la razón.

Tomando las dos ideas distintas como contenidos de fines de la vida, entonces, frente al afán por la concepción del mundo, sería posible un afán investigador totalmente diferente, el cual, totalmente consciente de que la ciencia jamás podrá ser creación que el individuo pueda completar, invierte en ello, sin embargo, las mayores energías, en colaboración con los que piensen del mismo modo, para lograr la aparición de una filosofía científica que vaya progresando paulatinamente. La gran cuestión del presente es, además de la separación clara, la valoración relativa de estos fines y al propio tiempo la de su compatibilidad práctica.

Concedamos de antemano que, desde el punto de vista de los individuos que filosofan, no puede darse una decisión práctica de validez universal para uno y otro tipo de filosofar. Unos son hombres en quienes predomina la tendencia a teorizar y que por naturaleza se sienten inclinados a buscar su vocación en una investigación estrictamente científica, para lo cual sólo ofrece perspectivas el sector que de esa investigación los atrae. Además, puede darse el caso de que el interés, y hasta un interés apasionado por ese sector, proceda de necesidades afectivas, por ejemplo de necesidades de la concepción del mundo. La situación es distinta tratándose de temperamentos estéticos y prácticos (artistas, teólogos, juristas, etc.), los cuales consideran que su vocación es la realización de ideales estéticos o prácticos, o sea, de ideales que caen fuera del dominio de lo teórico. Incluímos en este grupo a investigadores y escritores teológicos, jurídicos, técnicos en la más amplia acepción de la palabra, siempre que con sus escritos no persigan la teoría pura, sino que pretendan influir primordialmente en la práctica. Desde luego, en la realidad de la vida misma, la separación no es totalmente pura; y precisamente en una época en que los motivos prácticos se imponen prepotentemente, también un temporamento teórico cederá a la fuerza de esos motivos con mayor intensidad de lo que permitiría su vocación teórica. Pero ahí se encierra un gran peligro especialmente para la filosofía de nuestra época.

Mas la cuestión no debe plantearse desde el punto de vista del individuo, sino de la humanidad y de la historia, en cuanto tengamos en cuenta qué significa para el desarrollo de la cultura, para la

posibilidad de una realización continuamente progresiva de la idea de eternidad de la humanidad —no del hombre *in individuo*—, el hecho de que la cuestión se resuelva predominantemente en un sentido o en el otro; dicho con otras palabras: si la tendencia a un tipo de filosofía domina totalmente la época y hace periclitar la otra — digamos la de la filosofía científica. También esto es una cuestión práctica, pues nuestras influencias históricas y por ende también nuestras responsabilidades éticas llegan hasta las más remotas lejanías del ideal ético, hasta las que designa la idea de desarrollo de la humanidad.

De qué modo se plantearía para un temperamento teórico la decisión que estamos debatiendo, en el caso de que existieran ya indudables inicios de una doctrina filosófica, es cosa clara. Fijémonos en las demás ciencias. Toda natural "sabiduría" matemática o naturalista ha perdido su derecho hasta tal punto que se ha fundado con validez objetiva la correspondiente doctrina teórica. La ciencia ha hablado; desde entonces, la sabiduría tiene que aprender. Esto no quiere decir que el afán de sabiduría científiconatural no estuviera justificado antes de que existiera una ciencia estricta, ni que haya de desacreditarse a los ojos de la posteridad si se tiene en cuenta *su* época. Ante el apremio de la vida, dada la necesidad práctica de adoptar una posición, el hombre no podía aguardar —acaso milenarios— a que existiera la ciencia, aun suponiendo que ya conociera realmente la idea de una ciencia estricta.

Ahora bien, toda ciencia, por exacta que sea, ofrece, por otra parte, sólo un sistema de doctrina limi-

tadamente desarrollado, rodeado por un horizonte infinito de ciencia que todavía no llegó a ser real. Pues bien, ¿qué es lo que habrá de tenerse por finalidad justa de este horizonte: el desarrollo posterior de la doctrina estricta o la "concepción", la "sabiduría"? El hombre teórico, el investigador de la naturaleza por vocación, no vacilará en contestar. Allí donde la ciencia pueda hablar, aunque para ello tenga que aguardar siglos, él descartará con menosprecio las "concepciones" vagas. Consideraría como delito de lesa ciencia *recomendar* que se esbozaran "concepciones" de la naturaleza. No cabe duda de que al hacerlo así defiende un derecho de la humanidad venidera. No es precisamente al radicalismo de semejante postura a lo que menos deben las ciencias estrictas su grandeza, la continuidad y plétora de su desenvolvimiento progresivo. Sin duda todo investigador exacto se forma "concepciones", mira contemplando, presumiendo, suponiendo más allá de lo establecido de modo sólido; pero lo hace sólo con la intención metódica de proyectar nuevos tramos de doctrina estricta. Esa posición no excluye que, como sabe muy bien el propio naturalista, la experiencia en el sentido precientífico, bien que combinada con ideas de la ciencia, desempeñe un gran papel dentro de la técnica de la ciencia natural. Las cuestiones técnicas deben ser resueltas, la casa, la máquina tiene que construirse; no es posible aguardar a que la ciencia natural pueda dar información exacta sobre todo lo que se plantea. De ahí que el técnico, a título de práctico, decida de modo distinto a como decide el naturalista teórico. De éste toma la doctrina; de la vida, la "experiencia".

No es exactamente ésta su actitud con respecto a

la filosofía científica, precisamente porque todavía no se ha elaborado ni siquiera un inicio de doctrina científicamente estricta, y la conservada por la historia, al igual que la filosofía abarcada con su desarrollo viviente, que ocupa el lugar de aquélla, constituye a lo sumo un semifabricado científico, o una amalgama indistinta de concepción del mundo y conocimiento teórico. Por otra parte, tampoco en este caso, desgraciadamente, podemos aguardar. El apremio filosófico se nos impone como necesidad de concepción del mundo. Y no hace sino crecer cuanto más se ensancha la órbita de las ciencias positivas. La enorme multitud de hechos científicamente "explicados" con que éstas nos obsequian, de nada sirven, pues por principio, en todas las ciencias, traen consigo una dimensión de enigmas cuya solución adquiere para nosotros el carácter de cuestión vital. Las ciencias naturales no nos han descifrado, ni en un solo punto, la realidad actual, la realidad en que vivimos, nos movemos y somos. La creencia general de que su función es hacerlo, aunque todavía no lo hayan logrado, la opinión de que es cosa que —por principio— pueden lograr, ha pasado a ser considerada como superstición por quienes ven en lo profundo. El necesario deslindamiento entre ciencia natural y filosofía —en cuanto ciencia por principio de otra tendencia, a pesar de que en algunos sectores se halle esencialmente relacionada con la ciencia natural—, está en vías de imponerse y aclararse. Para decirlo con unas palabras de Lotze: "Calcular la marcha del mundo, no significa entenderla". Y no estamos en mejor situación tratándose de las ciencias del espíritu. Ciertamente es cosa grande y hermosa "comprender" la

vida espiritual de la humanidad. Pero. desgraciadamente, ese comprender no nos sirve ni puede confundirse con el filosófico que ha de revelarnos los enigmas del mundo y de la vida.

El apremio espiritual de nuestra época ha llegado a ser insoportable de hecho. Lo que turba nuestra paz no es sólo la falta de claridad teórica sobre el sentido de las "realidades" investigadas en las ciencias de la naturaleza y del espíritu: hasta qué punto en ellas se conoce el ser en el último sentido, lo que haya que considerar como tal ser "absoluto" y si el mismo es, en general, cognoscible. De lo que sufrimos es más bien del más radical apremio de vida, apremio que no ceja en ninguno de los puntos de nuestra vida. Todo vivir es tomar posición, todo tomar posición depende de un deber-ser, de un fallo sobre validez o no-validez, según presuntas normas de validez absoluta. Mientras esas normas permanecieron incólumes, no amenazada ni ridiculizadas por ningún escepticismo, no había más que una cuestión vital: el mejor modo de atenerse prácticamente a ellas. Mas ¿qué hacer ahora cuando todas y cada una de las normas están en tela de juicio o se adulteran empíricamente privándoselas de su validez ideal? Naturalistas e historicistas luchan por la concepción del mundo, y, sin embargo, unos y otros acometen de distintos lados la tarea de transmutar en hechos las ideas transformando toda la realidad, toda la vida, en ininteligible amalgama de "hechos" sin ideas. Lo único que unos y otros tienen de común es la superstición de los hechos.

No cabe la menor duda de que no podemos aguardar. Por necesidad tenemos que tomar posición, tenemos que procurar que en nuestra posición ante la

realidad —ante la realidad de la vida, que tiene importancia para nosotros, en la cual nosotros pretendemos tener importancia— las desarmonías se equilibren en una racional "concepción del mundo y de la vida", aunque no sea científica. Y si el filósofo de la concepcción del mundo nos es útil para eso ¿no íbamos a agradecérselo?

Por mucha verdad que haya en lo que acabamos de alegar y aunque estemos bien poco dispuestos a renunciar a la edificación y confortación que las filosofías antiguas y modernas nos ofrecen, es preciso, por otra parte, insistir en que no perdamos de vista la responsabilidad que nos toca con respecto a la humanidad. Por amor a la época no podemos sacrificar la eternidad, para atenuar nuestro apremio, no podemos acumular indigencia sobre indigencias para transmitirlas a nuestros sucesores como un mal en definitiva inextirpable. El apremio proviene en este caso de la ciencia. Pero sólo la ciencia puede subsanar definitivamente el apremio que procede de la ciencia. Si la crítica escéptica de naturalistas e historicistas disuelve la auténtica validez objetiva en contrasentidos, en todos los dominios del deber ser; si conceptos no-claros, discordantes, aunque surgidos de modo natural, entorpecen la reflexión, si, a consecuencia de eso, problemas ambiguos o erróneos entorpecen una comprensión de la realidad y la posibilidad de una posición racional con respecto a ella; si una actitud metódica especial, bien que requerida para una gran clase de ciencias, se convierte, al ejercerse rutinariamente, en incapacidad para pasar a otras actitudes y si de esos prejuicios dependen contrasentidos de la concepción del mundo que opriman el ánimo — contra esos

y otros males semejantes no hay más que un remedio: la crítica científica y, para eso, una ciencia radical, que se eleve desde abajo, se apoye en fundamentos más seguros y avance siguiendo el método más estricto: la ciencia filosófica que nosotros estamos propugnando. Las concepciones del mundo pueden litigar, sólo la ciencia puede decidir y su fallo ostenta la impronta de eternidad.

*
* *

En consecuencia, cualquiera que sea el rumbo que tome la nueva marcha de la filosofía, está fuera de duda que no le es lícito renunciar a la voluntad de ser ciencia estricta, antes bien en cuanto ciencia teórica tiene que enfrentarse con las aspiraciones prácticas a la concepción del mundo y *separarse* de ellas con plena conciencia. Puesto que en este caso es preciso rechazar también toda tentativa de transición. Acaso los paladines de la moderna filosofía de la concepción del mundo objeten que el seguirla no significa que se deba abandonar la idea de la ciencia estricta. El buen filósofo de la concepción del mundo no sólo será científico en la fundamentación, utilizando como cimientos sólidos todos los datos de las ciencias particulares estrictas, sino que empleará también un método científico y aprovechará gustoso toda posibilidad de dar un impulso estrictamente científico a los problemas filosóficos. Sólo que, en contraste con la perplejidad y escepticismo metafísicos de la época precedente, afrontará con ánimo valeroso aun los más elevados problemas metafísicos, para llegar a la meta de una concepción

del mundo que satisfaga armónicamente el intelecto y el ánimo de acuerdo con la situación de la época.

Mas si eso se piensa como transacción, dirigida a borrar la línea divisoria entre la filosofía de la concepción del mundo y la filosofía científica, tenemos que protestar contra ese intento, que sólo puede conducir a una relajación y debilitación del impulso científico y fomentar una literatura seudo-científica desprovista de honestidad intelectual. Un compromiso no cabe aquí más que en cualquier otra ciencia. Ya no podríamos esperar resultados teóricos si el impulso a la concepción del mundo llegara a ser *prevalente en todo* y con sus formas científicas engañara también a temperamentos teóricos. Si durante milenarios los más grandes espíritus científicos, apasionadamente dominados por la voluntad científica, no lograron producir en la filosofía ni un solo trozo de pura doctrina, y todo lo grande que hicieron, aunque sólo llegara a imperfecta madurez, lo hicieron solamente impulsados por esa voluntad, no pueden creer los filósofos de la concepción del mundo que al propio tiempo puedan fomentar y definitivamente cimentar una ciencia filosófica. En modo alguno son ellos los llamados a hacerlo, ellos que sitúan la meta en lo finito, que quieren tener su sistema, y lo bastante a tiempo para poder vivir también de acuerdo con él. En este caso no hay más que una posibilidad: que la misma filosofía de la concepción del mundo renuncie con toda honradez a la pretensión de ser una ciencia, dejando al propio tiempo de confundir a los espíritus y de entorpecer el progreso de la filosofía científica — cosas, estas, que sin duda repugnan a la pureza de sus intenciones.

La meta ideal sigue siendo para ella puramente la concepción del mundo, que precisamente, en virtud de su esencia, no es ciencia. No tiene ella que dejarse desconcertar por aquel fanatismo científico harto difundido en nuestra época, que desdeña como "no-científico" todo cuando no puede demostrarse "por la ciencia exacta". La ciencia no es más que un valor entre otros dotados de los mismos derechos. En las páginas anteriores hemos puesto en claro que especialmente el valor de la concepción del mundo es de absoluta solidez apoyado en sus propios fundamentos; que ella ha de ser juzgada como hábito y obra de la persona individual y la ciencia, en cambio, como resultado de la labor conjunta de generaciones de investigadores. Y al igual que una y otra tienen sus distintas fuentes de valor, así también tienen sus distintas funciones, sus distintos modos de actuar y enseñar. La filosofía de la concepción del mundo enseña del mismo modo que la sabiduría: la personalidad se dirige a la personalidad. De ahí que en el estilo de esa filosofía sólo pueda dirigirse como maestro al más vasto sector del público el que se sienta llamado a ello por una peculiaridad y sabiduría propia especialmente importante o también como servidor de elevados intereses prácticos: religiosos, éticos, jurídicos, etc. Mas la ciencia es impersonal. Sus colaboradores no necesitan sabiduría, sino talento para la teoría. Sus aportaciones vienen a enriquecer un tesoro de valideces eternas que ha de hacer feliz a la humanidad. Y esto puede decirse en medida excepcionalmente elevada, como vimos ya, de la ciencia filosófica.

Sólo cuando en la conciencia de la época se haya

impuesto la separación definitiva entre una y otra filosofía, cabrá pensar también en que la filosofía adopte forma y lenguaje de ciencia genuina y reconozca como imperfección lo que tantas veces se ha ensalzado en ella y hasta imitado: la profundidad. La profundidad es un indicio del caos, que la ciencia genuina pretende transformar en cosmos, en un orden simple, totalmente claro, resuelto. La ciencia genuina, hasta donde alcanza su verdadera doctrina, carece de profundidad. Todo fragmento de ciencia acabada es un todo integrado por pasos del pensamiento cada uno de los cuales se comprende directamente, o sea que no tiene nada de profundo. La profundidad es cosa de la sabiduría, la distinción conceptual y la claridad cosa de la teoría estricta. Traducir en configuraciones racionales inequívocas los presentimientos de la profundidad, es el proceso esencial de la reconstitución de ciencias estrictas. También las ciencias exactas tuvieron sus largos períodos de profundidad, y, al igual que ocurrió en las luchas del Renacimiento, en las luchas de la actualidad la filosofía se abrirá paso —me atrevo a esperarlo— desde el grado de la profundidad al de la claridad científica. Pero para ello es preciso solamente estar seguro del verdadero fin y tener la gran voluntad de dirigirse con plena conciencia al fin, poniendo en juego todas las energías científicas disponibles. Se dice que nuestra época es de decadencia. Yo no tengo por justificado ese reproche. Difícilmente se hallará en la historia una época en que se hayan puesto en movimiento una tal suma de enrgías de trabajo y que hayan actuado con tanto éxito. No siempre merecen nuestra aprobación las finalidades; podemos también lamentar-

nos de no encontrar ni poder esperar en la nuestra, florecimientos de vida espiritual semejantes a los que brotaron en épocas más tranquilas, entregadas a una vida más placentera. Y no obstante, aunque lo querido, e insistentemente querido en nuestra época, repugne al sentido estético que prefiere la belleza ingenua de lo libremente crecido, ¡qué enormes valores residen en la esfera de la voluntad a condición solamente de que las grandes voluntades encuentren los fines debidos! Y sería cometer una gran injusticia con nuestra época si le imputáramos la voluntad por lo inferior. Quien es capaz de despertar la fe, quien es capaz de suscitar comprensión y entusiasmo por la grandeza de un fin, encontrará fácilmente fuerzas para dirigirse a él. Quiero decir que por su vocación nuestra época es grande —sólo adolece del escepticismo que ha destruído los antiguos discutidos ideales. Y precisamente por eso sufre ella de un escaso desarrollo y poder de la filosofía, que todavía no ha avanzado ni es lo suficientemente científica, como para poder superar, mediante un verdadero positivismo, al negativismo escéptico, que a sí mismo se llama positivismo. Nuestra época sólo quiere creer en "realidades". Ahora bien, su más fuerte realidad es la ciencia, y, por consiguiente, lo que más necesita nuestra época es la ciencia filosófica.

Y si, interpretando el sentido de nuestra época, nos volvemos a este gran objetivo, tenemos que comprender también claramente que sólo podremos alcanzarlo de un modo: no aceptando, con el radicalismo que es propio de la esencia de la genuina ciencia filosófica, nada preconcebido, nada tradicional, que tengamos que considerar como principio, y

no dejándonos deslumbrar por ningún nombre por grande que sea, antes bien procurando obtener los principios en libre entrega a los problemas mismos y a las exigencias provenientes de ellos.

Desde luego, necesitamos también la historia. Naturalmente, no a la manera de los historiadores: perdiéndonos en las conexiones de desarrollo en que crecieron las grandes filosofías, sino de suerte que ellas mismas actúen sobre nosotros a modo de estímulo, de acuerdo con su contenido espiritual propio. De hecho, de esas filosofías históricas, si sabemos contemplarlas en su interior, penetrando en la comprensión del alma de sus palabras y teorías, nos llega una corriente de *vida* filosófica, con toda la riqueza y fuerza de las motivaciones vivas. Pero no nos haremos filósofos con las filosofías. Quedarse adherido a lo histórico, ponerse a trabajar en ello con actividad histórico-crítica y, *en elaboración ecléctica o en renacimiento anacrónico,* pretender alcanzar la ciencia filosófica, eso sólo conduce a intentos sin perspectivas de prosperar. *El incentivo para la investigación no tiene que venir de filosofías, sino de las cosas y de los problemas.* Pero la filosofía es, por esencia, la ciencia de los verdaderos principios de los orígenes, de los ῥιζώματα πάντων. La ciencia de lo radical tiene que ser también radical en su proceder y eso en cualquier aspecto. Sobre todo no puede darse tregua hasta no haber obtenido principios suyos absolutamente claros, métodos trazados en el sentido propio de estos problemas y el campo último de trabajo, constituído por las cosas dadas, absolutamente claro. Lo único que debe hacer es no desistir en *ningún caso* de su carencia radical de prejuicios y, por ejemplo, no

identificar de antemano esas "cosas" con los "hechos" empíricos, o sea, no cerrar los ojos a las ideas que en tan vasta extensión se dan de modo absoluto a la intuición inmediata. Estamos demasiado dominados por el encantamiento de los prejuicios procedentes todavía del Renacimiento. Para el verdaderamente carente de prejuicios es indiferente que una investigación proceda de Kant o de Santo Tomás de Aquino, de Darwin o de Aristóteles, de Helmholtz o de Paracelso. No necesita el requisito de ver con sus propios ojos, o, mejor dicho: de hacer caso de lo visto cediendo a la coacción de los prejuicios. Como en las más impresionantes ciencias de la naturaleza de la Edad moderna, las físico-matemáticas, la parte en apariencia más grande de su trabajo se hace por métodos indirectos, somos harto propensos a hipervalorar los métodos indirectos y a desconocer el valor de las aprehensiones directas. Y precisamente es propio de la esencia de la filosofía, en cuanto se remonta a los últimos orígenes, que su labor científica se mueva en la esfera de la intuición directa, y el mayor paso que debe dar nuestra época es reconocer que con la intuición filosófica entendida como es debido, con la aprehensión fenomenológica de esencia, se abre un infinito campo de trabajo y una ciencia que, sin ninguno de los métodos indirectos de simbolización y matematización, sin el aparato de las conclusiones y argumentaciones, obtiene, sin embargo, multitud de conocimientos rigurosísimos y decisivos para toda filosofía ulterior.

ÍNDICE



IMPRESO EL 14 DE NOVIEMBRE DE 1951
EN LA IMPRENTA DE LA UNIVERSIDAD
DE BUENOS AIRES

MINISTERIO DE EDUCACIÓN

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

RECTORADO

Rector: JULIO V. OTAOLA
Vicerrector: CARLOS M. LASCANO
Secretario General: EMILIO PASINI COSTADOAT
Prosecretario General: J. CÉSAR BARROS MONTERO

FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES

Decano: CARLOS M. LASCANO
Vicedecano: LUCIO M. MORENO QUINTANA

FACULTAD DE CIENCIAS MÉDICAS

Decano: DR. ROQUE A. IZZO
Vicedecano: DR. DELFOR DEL VALLE

FACULTAD DE CIENCIAS EXACTAS, FÍSICAS Y NATURALES

Interventor: JUAN M. RIOJA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Decano: FEDERICO A. DAUS
Vicedecano: FRANCISCO NÓVOA

FACULTAD DE AGRONOMÍA Y VETERINARIA

Decano: JOSÉ OCHOA
Vicedecano: MANFREDO A. L. REICHART

FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS

Decano: JUSTO PASCALI
Vicedecano: EVARISTO R. MEDRANO

FACULTAD DE ODONTOLOGÍA

Decano: GUILLERMO A. BIZZOZERO
Vicedecano: RENATO A. J. VIVONE

FACULTAD DE ARQUITECTURA Y URBANISMO

Decano: FRANCISCO N. MONTAGNA
Vicedecano: JORGE RAÚL SPIKA

COLEGIO NACIONAL DE BUENOS AIRES

Rector: OSMÁN MOYANO

ESCUELA SUPERIOR DE COMERCIO «CARLOS PELLEGRINI»

Rector interino: EVARISTO M. PIÑÓN FILGUEIRA

MINISTERIO DE EDUCACIÓN

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

INSTITUTOS DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE ANTROPOLOGÍA

Director: José Imbelloni

SECCIÓN DE ARQUEOLOGÍA

Director: Eduardo Casanova

INSTITUTO DE DIDÁCTICA

Director: Juan E. Cassani

SECCIÓN DE HISTORIA DE LA EDUCACIÓN

Director: Juan C. Zuretti

INSTITUTO DE ESTÉTICA

Director: Luis Juan Guerrero

Director adscripto: José R. Destéfano

INSTITUTO DE FILOLOGÍA CLÁSICA

Director: Enrique François

INSTITUTO DE FILOLOGÍA ROMÁNICA

Director: Alonso Zamora Vicente

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Director: Carlos Astrada

SECCIÓN DE PSICOLOGÍA

Director: Luis Felipe García de Onrubia

INSTITUTO DE SOCIOLOGÍA

Director: Alfredo Poviña

INSTITUTO DE GEOGRAFÍA
Director: Romualdo Ardissone

SECCIÓN DE ANTROPOGEOGRAFÍA
(Anexa a la dirección del Instituto)

SECCIÓN DE GEOGRAFÍA FÍSICA
Director: Federico A. Daus

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Director: Diego Luis Molinari

SECCIÓN ARGENTINA
(Anexa a la dirección del Instituto)

SECCIÓN AMERICANA
Director: José Torre Revello

SECCIÓN ESPAÑOLA
Director: Claudio Sánchez Albornoz

SECCIÓN DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL
Director: Alberto Freixas

INSTITUTO DE LITERATURA ARGENTINA
Director: Homero Mario Guglielmini

INSTITUTO DE LITERATURA ANGLOGERMÁNICA
Director: Juan C. Probst

INSTITUTO DE LITERATURA CASTELLANA
Director: Ángel J. Battistessa

INSTITUTO DE LITERATURAS NEOLATINAS
Director: Gerardo Marone

SECCIÓN DE LITERATURA IBEROAMERICANA
Director: Antonio Ernesto Serrano Redonnet

BIBLIOTECA
Director: Augusto Raúl Cortazar

REVISTA «LOGOS»
Director: Ángel J. Battistessa

